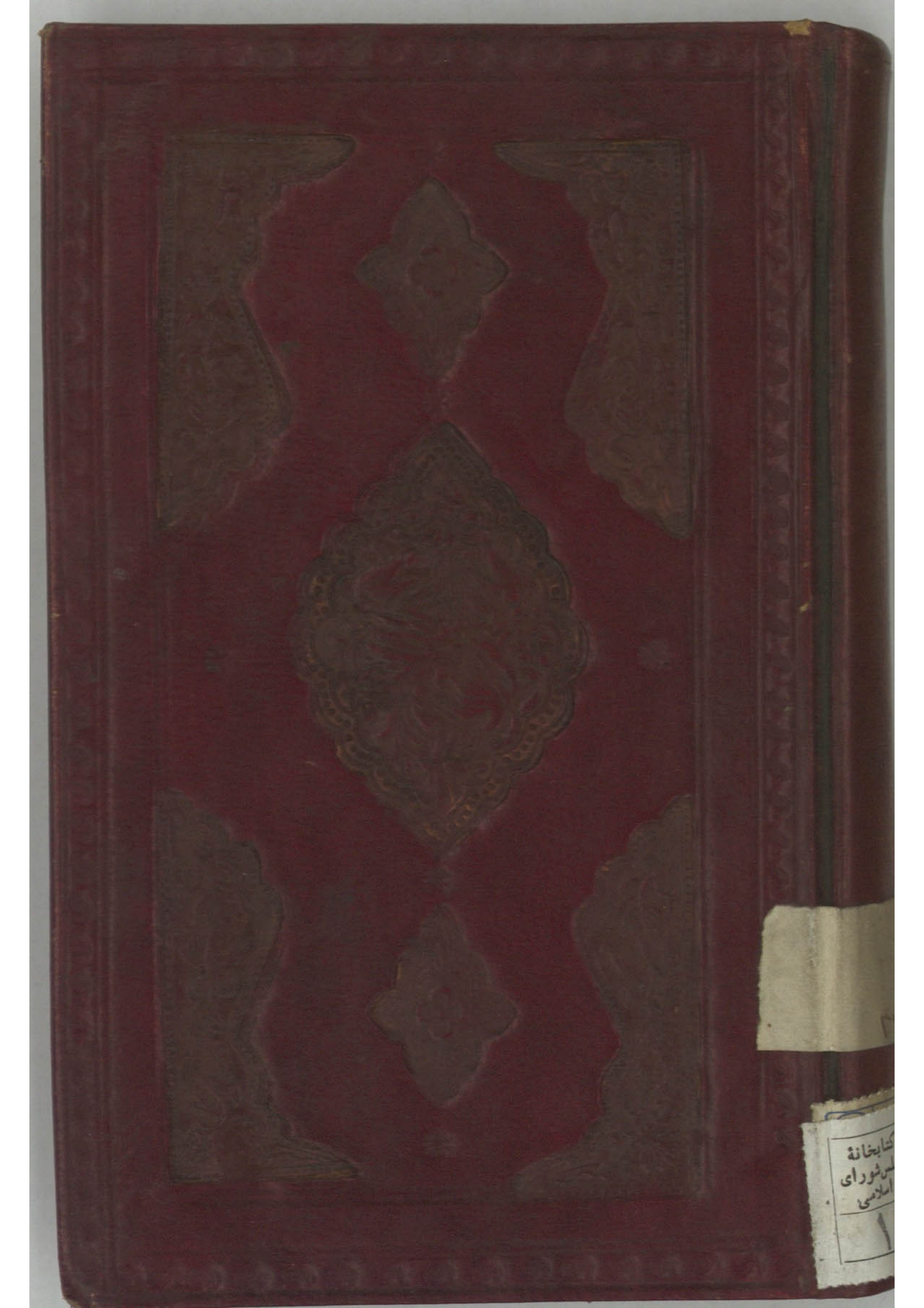
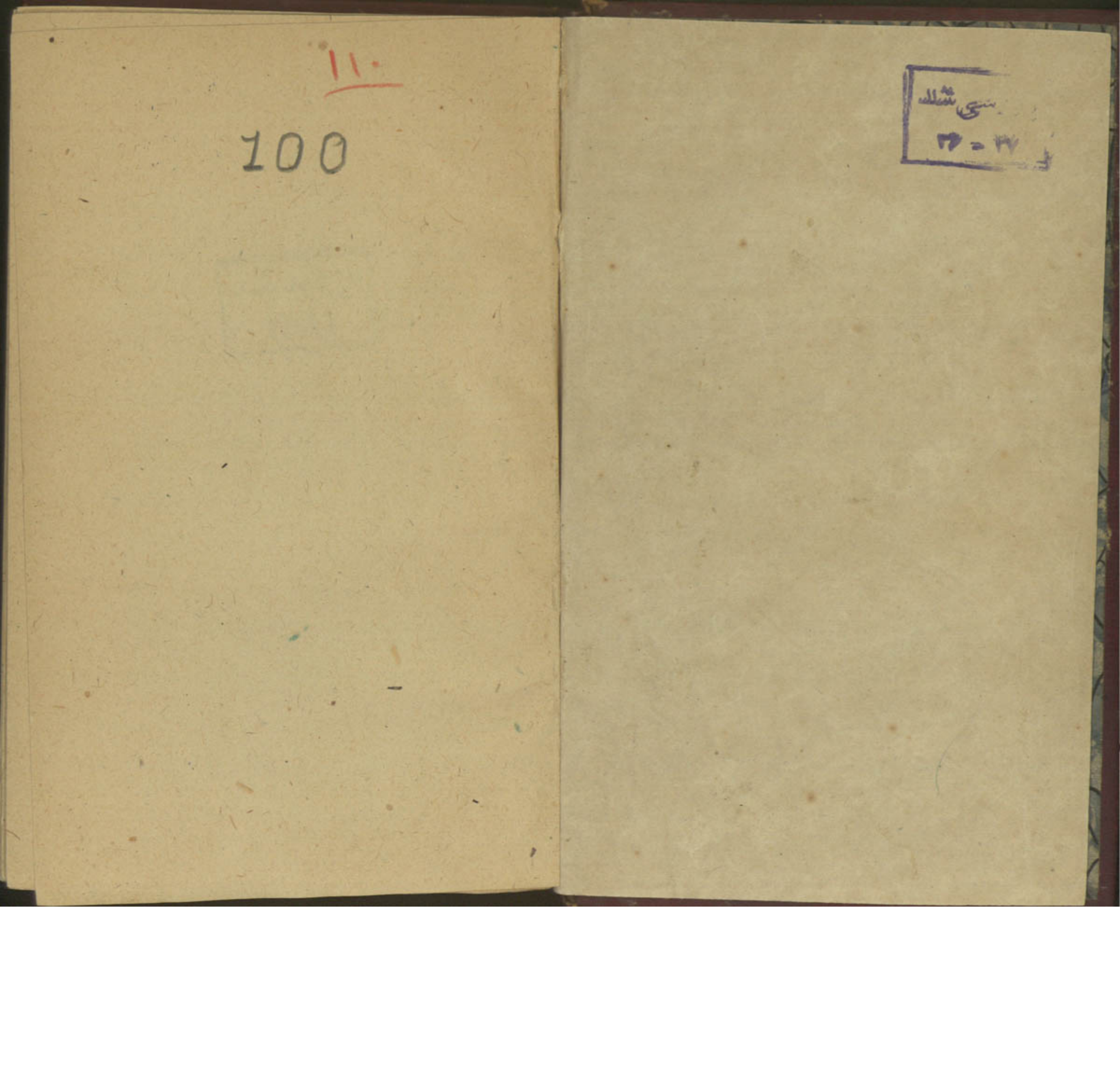
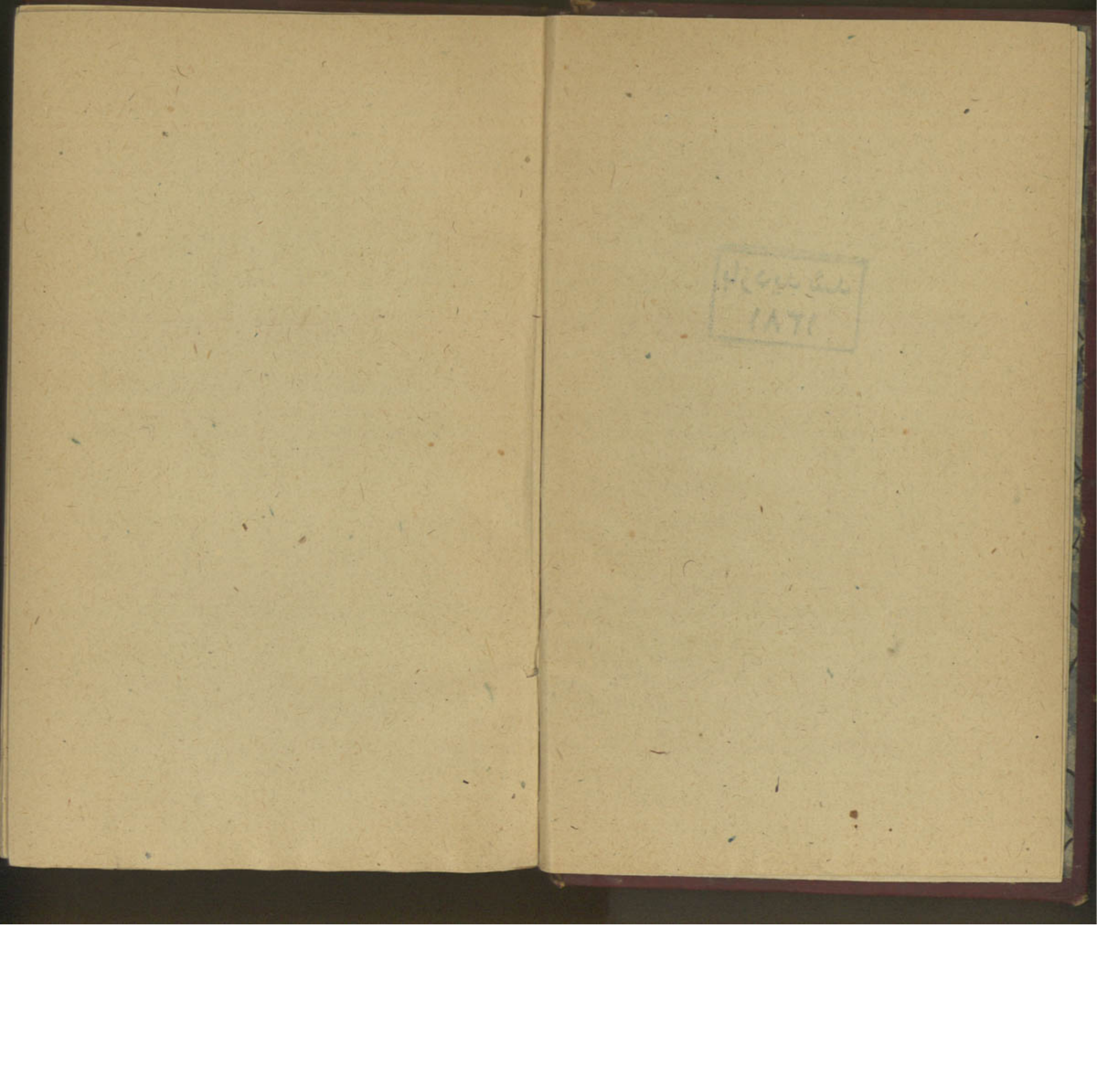
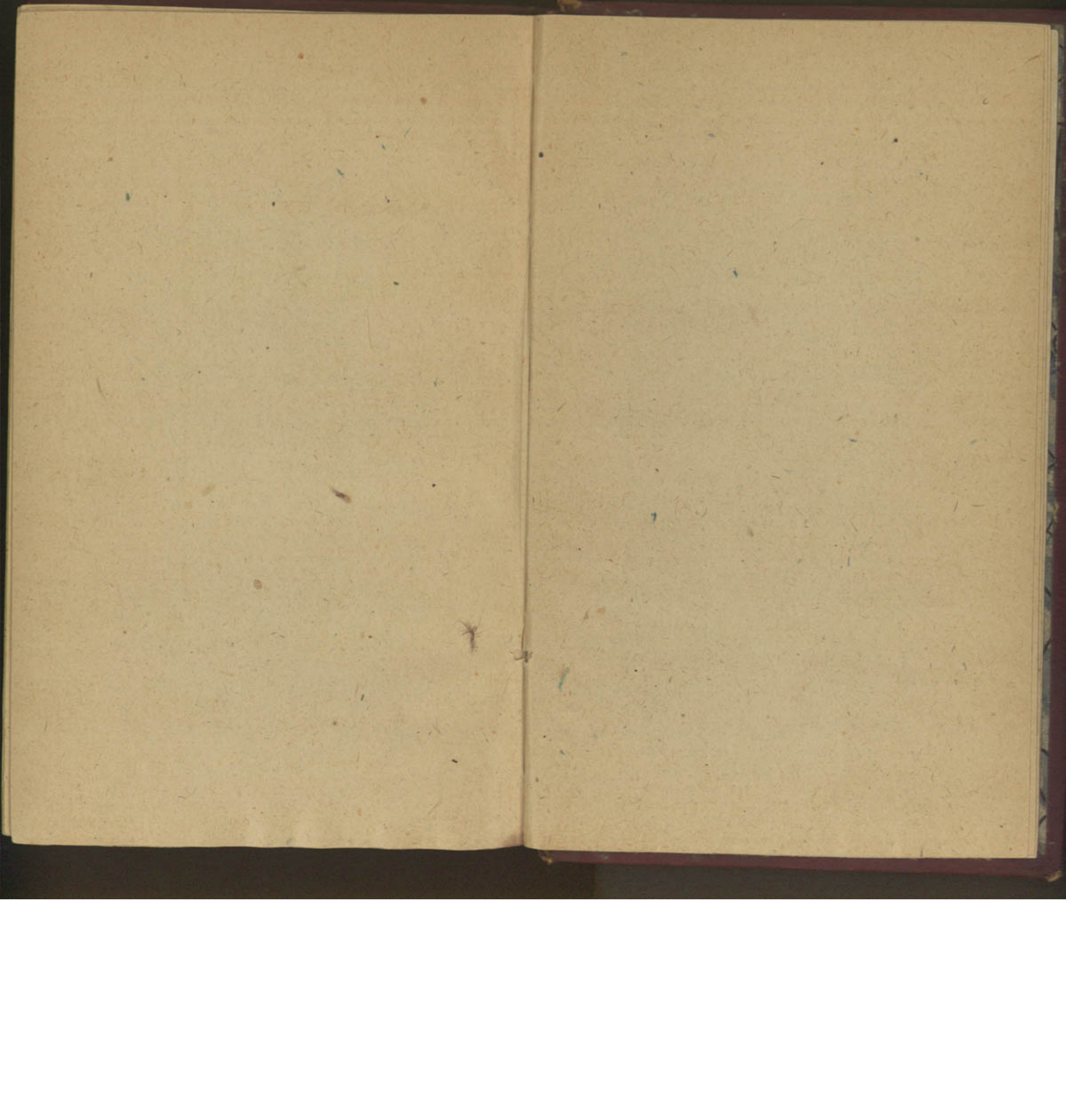

کتابخانهٔ
شورای
اسلامی
۱

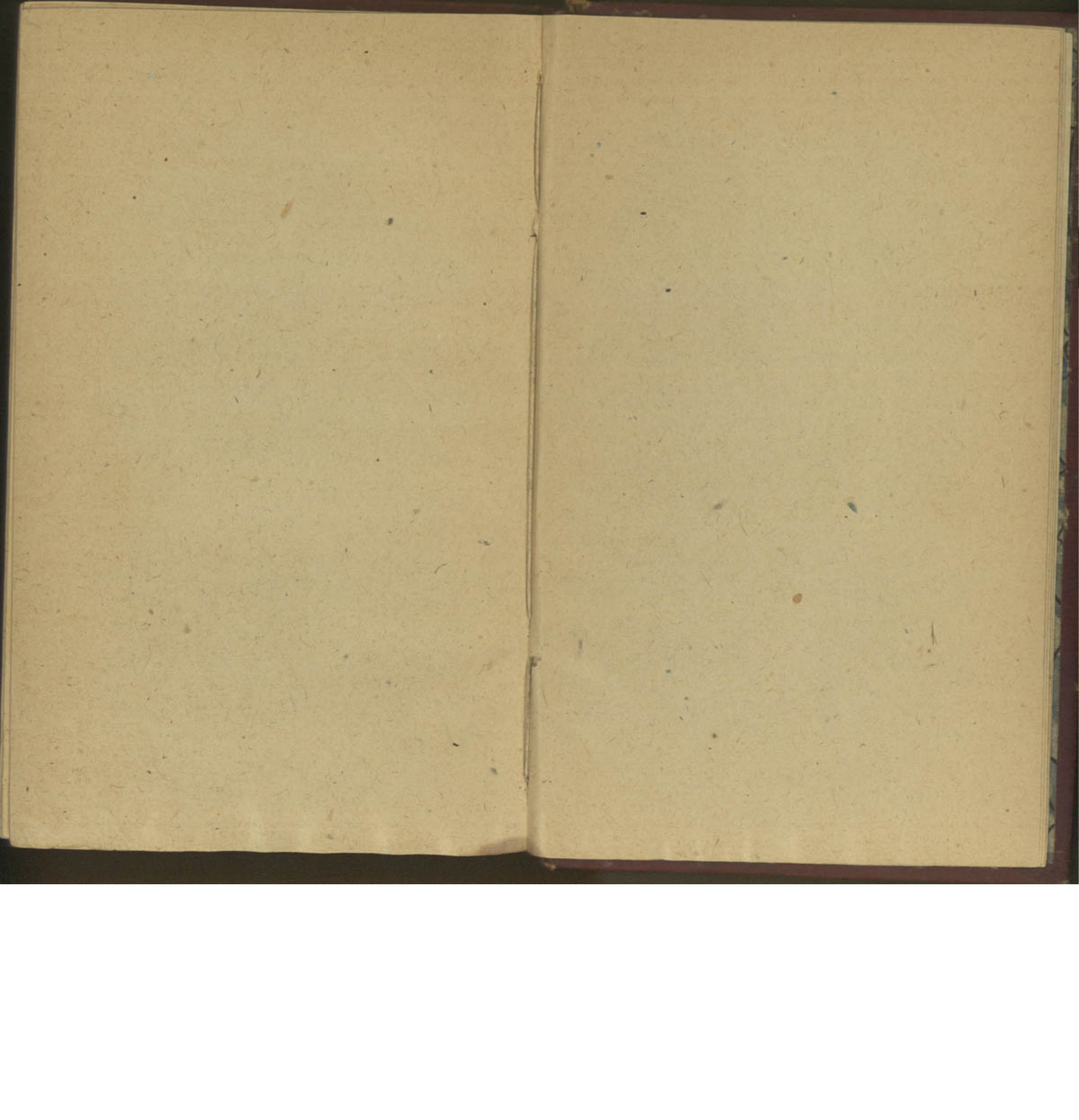

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب انوار الملکوت فی شرح الیاقوت
مؤلف ابی اسحق بن نوبخت
شارح: علامه حلی
موضوع تألیف
شمارهٔ قفسه ۴۰۷۲
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۲۶۰۳۶
۱۴۸۹
خطی . فهرست شده
۱۴۱۰۹

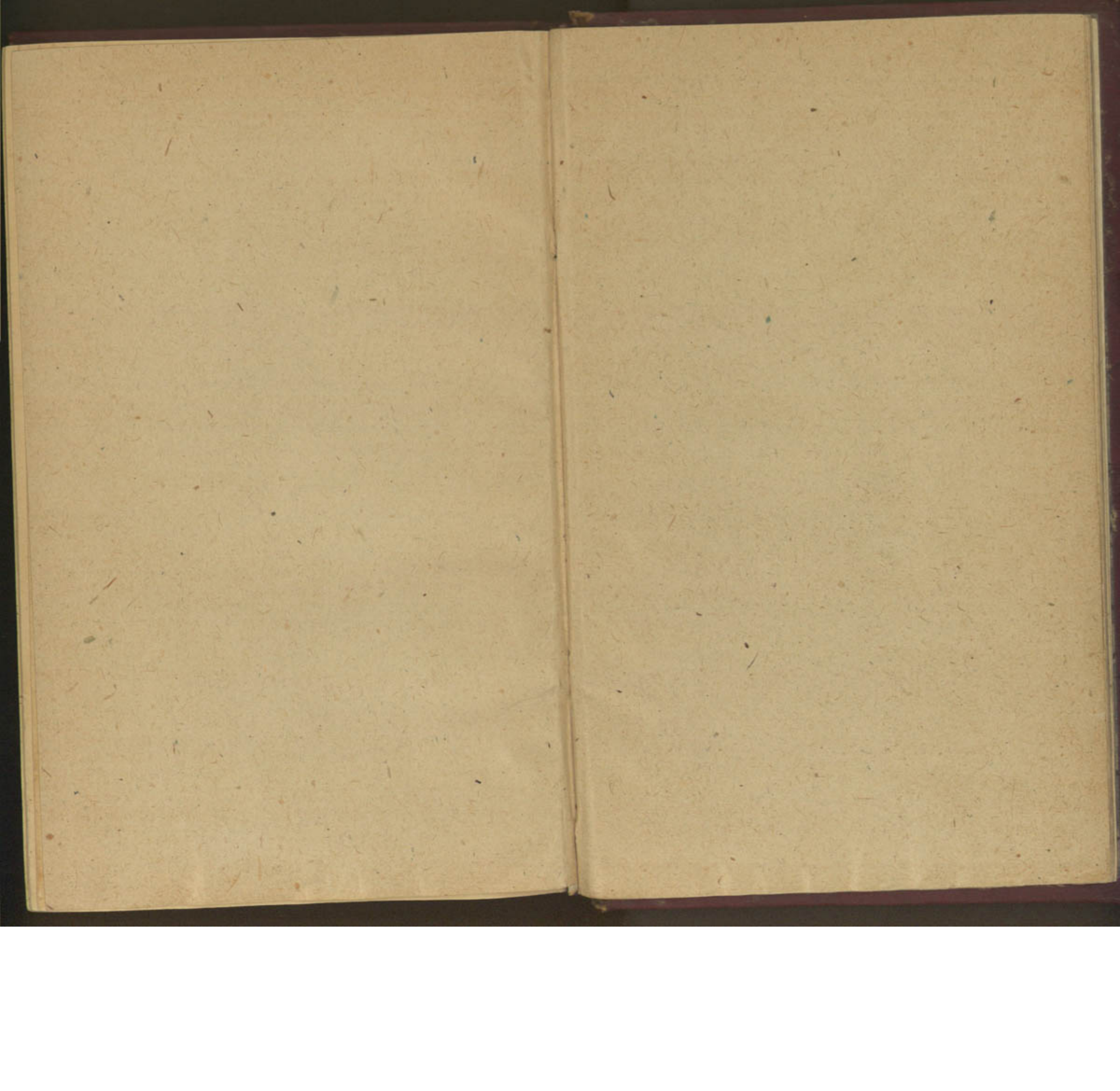

بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب انوار الملکوت فی شرح الیاقوت
مؤلف ابی اسحق بن نوبخت
شارح: علامه حلی
موضوع تألیف
شمارهٔ ثبت ۴۰۷۲
۲۵۰۱
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۶۰۳۶
۱۴۸۹
خطی فهرست شده
۱۶۱۰۹















١

فهرست كتاب انوار الملكوت في شرح الياقوت للعلاّمة

المقصد الأول في النظر وفيه مسائل ٣
الاولى في ماهيّة النظر ٣
الثانية في وجوبه ٤
الثالثة في انه مفيد للعلم ٥
الرابعة في انّ وجوبه عقلي ٧
الخامسة في انه اوّل الواجبات ٨
السادسة في الدليل ٨
السابعة في انّ الدليل السمعي هل يفيد العلم ام لا ٩
الثامنة في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعيّة ١٠
التاسعة في حدّ العلم ١٠
العاشرة في تقسيم العلم ١١
الحادية عشر في مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول والتلازم ١٢
الثانية عشر في انّ النظر مولّد للعلم ١٣
الثالثة عشر في كون المعارف مقدورة لنا ١٣
المقصد الثاني في الجوهر والعرض وفيه مسائل ١٤
الاولى في تعاريف الجوهر والعرض والجسم ١٤
الثانية في الجزء الذي لا يتجزّى ١٥
الثالثة في تماثل الاجسام ١٧
الرابعة في جواز خلوّها عن الطعوم والالوان والروائح ١٧
الخامسة في كونها مرئيّة ١٨

السادسة في اثبات الخلاء ١٨ ب
السابعة في تعريف الحركة ١٩
الثامنة في تعريف السكون ٢٠
التاسعة في انّ ذلك الحصول ليس بمعنى ٢٠
العاشرة في استحالة الانتقال والبقاء على الاعراض ٢١
المقصد الثالث في احكام الجوهر وفيه مسائل ٢٢
الاولى في حدوث الاجسام ٢٢
الثانية في ابطال التسلسل ٢٨
الثالثة في شبهة الخصم والردّ عليها ٣٠
الرابع في عدم ابديّة العالم ٣٤
المقصد الرابع في الموجودات وفيه مسائل ٣٨
الاولى في انّ الوجود نفس الماهيّة ٣٨
الثانية في انّ المعدوم ليس بشيء ٤٠
الثالثة في قسمة الموجود الى القديم والمحدث ٤١
الرابعة في انّ القديم لا يستند الى المؤثّر ٤٢
الخامسة في انقسام الموجود الى الواجب والممكن ٤٢
السادسة في خواص الواجب لذاته ٤٤
السابعة في خواص الممكن لذاته ٤٥
المقصد الخامس في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وفيه مسائل ٤٧
الاولى في اثبات الصانع تعالى ٤٧
الثانية في قدرته ٤٩

الثالثة في علمه ٥٠

الرابعة في حيوته ٥١

الخامسة في انه سميع بصير ٥١

السادسة في انه مريد ٥٣

السابعة في انه متكلم ٥٤

الثامنة في انه غني ٥٦

التاسعة في نفي المعاني والاحوال ٥٧

العاشرة في انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ٦٠

الحادية عشر في انه ليس بمتحيز ٦٢

الثانية عشر في انه ليس حالا في غيره ٦٢

الثالثة عشر في انه تعالى يستحيل قيام الحوادث بذاته ٦٣

الرابعة عشر في استحالة الرؤية ٦٤

الخامسة عشر في قدرته على كل مقدور ٦٧

السادسة عشر في علمه بكل معلوم ٧٠

السابعة عشر في انه تعالى واحد ٧٢

الثامنة عشر في ابطال الماهية ٧٣

التاسعة عشر في حدوث كلامه تعالى ٧٤

المقصد السادس في استناد صفاته الى وجوبه وفيه مسائل ٧٤

الاولى في ان المؤثر واجب الوجود لذاته ٧٥

الثانية في استناد سلب العرضية والجسمية عنه تعالى الى الوجوب ٧٥

الثالثة في انه تعالى ليس له صفة زائدة على الماهية ٧٦

الرابعة في استحالة التغير عليه ٧٦

الخامسة في انه تعالى مبتهج بالذات ٧٧

المقصد السابع في العدل وفيه مسائل ٧٩

الاولى في التحسين والتقبيح العقليين ٧٩

الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح ٨١

الثالثة في ان العبد فاعل لافعاله ٨٢

الرابعة في انه تعالى لا يريد القبيح ٨٦

الخامسة في المتولدات من الافعال ٨٧

المقصد الثامن في الالام والاعواض وفيه مسائل ٨٨

الاولى في الوجه الذي تقبح له الالام ٨٨

الثانية في الوجه الذي يحسن به الالم ٩٠

الثالثة في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم به ٩١

الرابعة في ابطال قول البكرية والتناسخية ٩٣

الخامسة في اثبات العوض على الله تعالى ٩٤

السادسة في الانتصاف ٩٦

السابعة في انقطاع العوض ٩٧

الثامنة في عدم العوض بالهبة والابراء ٩٨

المقصد التاسع في افعال القلوب ونظائرها وفيه مسائل ٩٨

الاولى في حد العلم ٩٨

الثانية في جواز تعلق العلم بمعلومين ٩٨

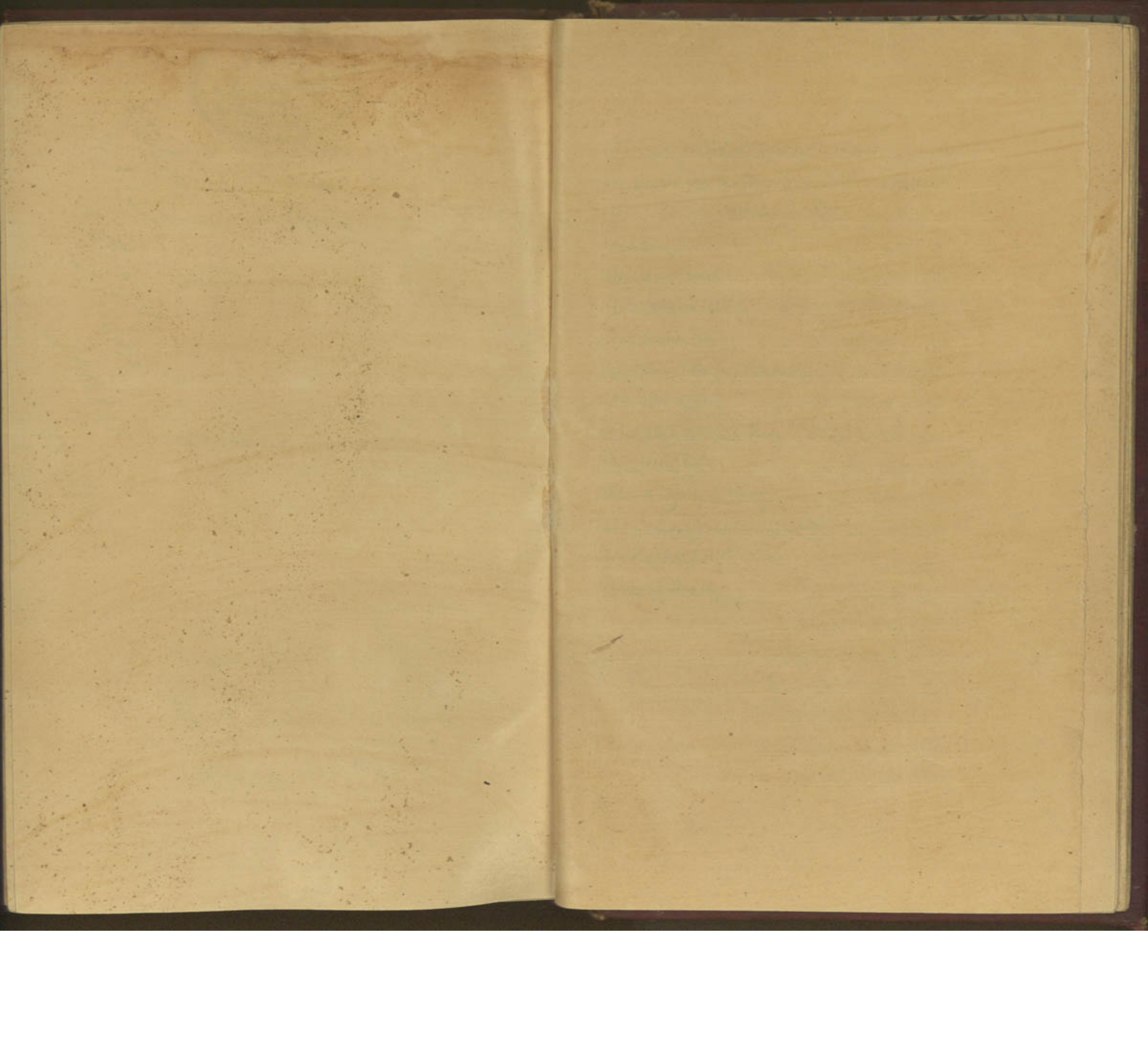
الثالثة في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات ١٠٠

الرابعة في مباحث متعلقة بالارادة ١٠١
الخامسة في ابطال كلام النفس ١٠٢
السادسة في حد اللذة والالم ١٠٢
السابعة في ماهية القدرة ١٠٣
الثامنة في ان القدرة قبل الفعل ١٠٤
التاسعة في تعلق القدرة بالضدين ١٠٥
العاشرة في متعلق القدرة ١٠٦
الحادية عشر في ان القدرة غير موجبة للفعل ١٠٧
الثانية عشر في ان القدرة غير باقية ١٠٧
المقصد العاشر في التكليف وفيه مسائل ١٠٨
الاولى في شرطه ١٠٨
الثانية في ماهية الانسان ١٠٨
الثالثة في بيان حسن التكليف ١٠٩
الرابعة في استحالة تكليف ما لا يطاق ١١١
المقصد الحادي عشر في الالطاف وفيه مسائل ١١١
الاولى في حده ١١١
الثانية في وجوبه ١١٢
الثالثة في انه لا يجوز فعل القبيح باللطف ١١٣
الرابعة في انه تعالى لا يجوز منه فعل العقاب عند منع اللطف ١١٣
الخامسة في الاصلح في الدنيا ١١٣
مسائل اربع في التوحيد ١١٥

الاولى في كونه تعالى عالما في الازل ١١٥
الثانية في كونه تعالى فاعلا في الازل ١١٦
الثالثة في كونه تعالى حيا ازليا ١١٦
الرابعة في الجواب عن كلام هشام ١١٦
المقصد الثاني عشر في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها وفيه مسائل ١١٧
الاولى في الاعتراضات على القدرة والجواب عنها ١١٧
الثانية في تحقيق معنى كونه سميعا بصيرا ١١٨
الثالثة في تحقيق كونه مريدا ١١٩
الرابعة في ابطال قدم الكلام ١٢٠
الخامسة في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية ١٢٠
السادسة في جواب شبهة الجبرة في التحسين والتقبيح وغيرها ١٢١
المقصد الثالث عشر في الوعد والوعيد ١٢٣
الاولى في ان وجوب الثواب والعقاب سمعي ١٢٣
الثانية في ابطال الاحباط ١٢٣
الثالثة في ان عقاب الفاسق منقطع ١٢٥
الرابعة في اثبات الشفاعة ١٢٦
الخامسة في عدم وجوب قبول التوبة ١٢٧
السادسة في ان التوبة واجبة ١٢٧
السابعة في ان التوبة تصح عن قبيح دون قبيح ١٢٨
الثامنة في ان المؤمن لا يكفر ١٢٨
التاسعة في ان الفاسق ليس مؤمنا وبيان ماهية الايمان ١٢٨

العاشرة في اثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات ١٢٩
الحادية عشر في اعتراضات الخصوم على الوعد والوعيد ١٢٩
المقصد الرابع عشر في النبوات وفيه مسائل ١٣١
الاولى في جواز البعثة ١٣١
الثانية في شرايط المعجز ١٣١
الثالثة في اثبات نبوة نبينا محمد ١٣١
الرابعة في جواز ظهور الكرامات ١٣٣
الخامسة في ان الانبياء اشرف من الملائكة ١٣٣
السادسة في الاعتراضات على النبوة ١٣٤
السابعة في الاعادة وامكانها ١٣٥
الثامنة في بقاء الجواهر ١٣٦
التاسعة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٣٧
العاشرة في الآجال ١٣٧
الحادية عشر في الاسعار ١٣٨
الثانية عشر في الارزاق ١٣٨
الثالثة عشر في بيان عصمة الانبياء ١٣٩
الرابعة عشر في الرد على اليهود ١٤٠
الخامسة عشر في الرد على النصارى ١٤١
السادسة عشر في الرد على المنجمين والطبيعيين ١٤١
السابعة عشر في ابطال قول الثنوية ١٤٢
الثامنة عشر في الرد على المجوس ١٤٢

التاسعة عشر في الرد على عبدة الاصنام ١٤٣
العشرون في الرد على الغلاة ١٤٣
المقصد الخامس عشر في الامامة وفيه مسائل ١٤٣
الاولى في وجوب الامامة ١٤٣
الثانية في وجوب العصمة ١٤٤
الثالثة في باقي صفات الامام ١٤٦
الرابعة في وجوب النص ١٤٧
الخامسة في جواب الاعتراضات على ما تقدم ١٤٨
السادسة في تعيين الامام ١٥١
السابعة في الجواب عن اعتراضات الخصوم ١٥٢
الثامنة في النص الخفي ١٥٥
التاسعة في تتبع اعتراضات الخصوم ١٥٧
العاشرة في نصوص دالة على امامة امير المؤمنين عليه السلم ١٥٩
الحادية عشر في امامة باقي الائمة الاثنى عشر ١٦٢
الثانية عشر في حكم المخالفين ١٦٢



انوار الملکوت

في

شرح الياقوت

الاصل لابي اسحق ابراهيم بن نوبخت وتاريخ تاليفه

سنة ۶۸۴

وشرحه للعلامة حسن بن يوسف الحلي طاب ثراه

۶۴۸ — ۷۲۶

در فروردین ماه ۱۳۱۲ حسب الاشاره حضرت مستطاب

فخر المحققین جامع المعقول والمنقول آقا میرزا طاهر تنکابنی

دامت افاضاته نوشته شد وانا العبد محمد علی عبرت مصباح نائینی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والأيادي الفاخرة
والنعم الظاهرة والآلاء الوافرة نحمده على ما أولانا من الطاهر
الفاخرة ونشكره على سوابغ نعمه الغابرة (الغامرة خ) ونسأله خير الزاد في الآخرة
والصلوة والسلام على أشرف النفوس الطاهرة محمد وعترته الأنجم
الزاهرة وسلم تسليما **أما بعد** فان الله تعالى كمّل الانسان بقدر
الامكان وخصه بالعقل والنطق باللسان فبالأول يصل الى
معرفته التي هي غايته في خلقه وبالثاني تحصل له الافادة والاستفادة
فيما لكمو طرقه وكان من لطف حكمته وما اقتضاه واجب عنايته
تكليفه بالامور السمعية والقضايا العقلية وكان ذلك مما يمتنع الا
بعد معرفته وتعذر بدون الوقوف على حقيقته لا جرم وجب ذلك
على عامة المكلفين ولم يكتف بذلك بتقليد العارفين فوجب على
كل عارف ارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين بتحصيل مقدمات خفية
عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة لهذا المرام وقد صنف العلماء
في ذلك كثيرا من المبسوطات واطنبوا القول فيه بكتب مختصرات و
مطولات الا انهم لم يسلموا من زيغ في تلك الايرادات ولم يخلصوا
من خطاء في بعض الاعتقادات وقد صنفنا في ذلك كتبا متعددة اوضحنا
فيها سبيل الرشاد وهدينا الى طريق السداد رجاء فيها ذخرا للمعاد
وقد صنف شيخنا الاقدم واستادنا الاعظم ابو اسحاق ابراهيم بن
نوبخت قدس الله روحه الزكية ونفسه العلية مختصرا سماه الياقوت

قد احتوى من المسائل على أشرفها وأعلاها ومن المباحث على أجلها
وأسناها الا انه قليل الحجم كثير العلم مستصعب على الفهم في غاية الايجاز
والاختصار بحيث يعجز عن حله أولوا الأنظار فرأينا أن نضع هذا
الكتاب الموسوم بأنوار الملكوت في شرح الياقوت على ترتيبه و
نظمه موضحا لما التبس من مشكلاته مبينا لما استبهم من معضلاته مع
زيادات لم توجد في هذا الكتاب مستعينين بالله تعالى ومتوكلين عليه
وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد

المقصد الأول في النظر وما يتصل به وفيه مسائل

المسألة الأولى في ماهيته اختلف الناس في تعريف النظر و
ماهيته فقال قوم انه عبارة عن تجريد العقل من الغفلات وهؤلاء
قد جعلوه أمرا سلبيا وقال آخرون انه عبارة عن مجموع علوم أربعة أولها
العلم بصحة المقدمات وثانيها العلم بترتيبها وثالثها العلم بلزوم اللازم
عنها ورابعها العلم بأن ما لزم عن الحق فهو حق وقال بعض انه ترتيب
تصديقات ليتوصل بها الى تصديق آخر والكل محل نظر كما ذكرناه في كتاب
المناهج والحق أن يقال النظر ترتيب أمور ذهنية ليتوصل بها الى
أمر آخر وقد اعترض بعض المحققين بأن هذا الحد يختص بالانتقال من
المبادي التصديقية الى المطالب وقل ما يتفق مثل هذا النظر أبدا
والأكثر الانتقال من المطالب الى مبادئها ثم من مبادئها اليها وهذا لا
يدخل بتمامه في الحد المذكور ثم جعل الحد المذكور هو الانتقال من
أمور حاصلة في الذهن الى أمور مستحصلة هي المقاصد والجواب أنا لا
نشترط في الحد أن يكون مسبوقا بالانتقال من المطالب أو من المبادي فكل

من القسمين قد دخلت في النظر واشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي
اشتراطه في الاعم لخروج القسم الآخر منه حينئذ ثم انه اي فرق بين الحد
الذي ذكرناه وبين الحد الذي ارتضاه وهذه المسئلة لم يتعرض لها
المصنف وانما ذكرناها لتوقف مباحث النظر عليها

المسئلة الثانية في ان النظر واجب قال المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم احمد الله حق حمده واصلي واسلم
على محمد عبده وآله من بعده وبعد فان على العبد نعما
جمة فلا بد من ان يعرف المنعم ليشكره ولا طريق الى هذه
المعرفة الواجبة الا بالنظر لان التقليد متردد بين من
لا ترجيح فيهم وقول المعصوم لا يكون حجة الا اذا كان
معصوما ومعرفة الله تعالى تستفاد عصمته فيكون دورا

اقول اعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على ان النظر واجب مما يدل عليه
برهانان الاول ما ذكره المصنف وتقريره ان معرفة الله واجبة ولا تتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون النظر واجبا هذا
الدليل يتوقف على هذه المقدمات الثلاث المقدمة الاولى ان معرفة
الله تعالى واجبة لان شكره واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر
فلان نعمه على العبد اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة
واما انه لا يتم الا بالمعرفة فبالضرورة لا يقال لم لا يشكر المنعم مطلقا او
ان لم يعلم مفصلا لانا نقول آثار النعمة لا يستلزمها الا مع قصدها
فلا بد من ان يعرف المؤثر ليعلم هل قصد الاحسان فيجب شكره او لا فلا يجب
ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف

واجب المقدمة الثانية في ان معرفة الله لا تتم الا بالنظر وهذه
المقدمة بينة لا تفتقر الى الاستدلال لان المعرفة ليست ضرورية قطعا
بل نظرية والمفيد في النظريات انما هو النظر لان العقلاء باسرهم في
كل زمان ومكان يلتجئون اليه في استحصال مقاصدهم المجهولة ولو كان
هناك طريق آخر لالتجأوا اليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون كافيا التقليد
في هذا الباب او قول المعصوم لانا نجيب عن الاول بان التقليد متردد
بين من لا ترجيح فيهم اذ الاقوال مختلفة وليس الاستناد الى احدها اولى
من الآخر ومثل هذا الطريق غير محصل للمعرفة ضرورة وعن الثاني
ان قول المعصوم لا يكون حجة الا اذا عرفنا كونه معصوما وهو امر باطن
خفي لا يعلمه الا الله تعالى فتكون معرفتنا بالعصمة مستفادة من الله تعالى
بالوحي على بعض الرسل وهو مسبوق بمعرفة الله تعالى فيلزم الدور
المحال لا يقال انا نعرف عصمته بالمعجز الظاهر لانا نقول العلم بالمعجز
مسبوق بالعلم بالله تعالى وكونه غنيا فعله لاجل التصديق فيعود المحذور
واعلم ان المصنف ابطل بهذا قول الملاحدة حيث جعلوا المعارف موقوفة
على قول المعصوم المقدمة الثالثة ان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف
ما لا يطاق وهما محالان الثاني ان النظر دافع للخوف فيكون واجبا

المسئلة الثالثة في ان النظر مفيد للعلم قال

والنظر طريق الى العلم وتقسيم الخصم في استفادته من
الضرورة والنظر ينعكس عليه في الابطال ان لم يتعرض لنقض تقسيمه
والتهويلات بخبط اهل الكلام يدل على الصعوبة لا التعذر

أقول لما بين المصنف أن معرفة الله تعالى إنما تحصل بالنظر وجب عليه
أن يبين أن النظر طريق إلى تحصيل المجهولات وذلك مما وقع عليه الاتفاق
بين أكثر العقلاء وأنكره السمنية وزعموا أنه لا يفيد العلم أصلاً و
جماعة من الأوائل ذهبوا إلى أنه لا يفيد العلم في الإلهيات بل في الهندسيات
والعقلاء التجأوا في إثبات هذا إلى الضرورة فإن كل من علم أن العالم
متغير وكل متغير محدث فإنه يتجدد له علم ثالث هو العلم بأن العالم
محدث وذلك ضروري احتج الخصم بوجوه أحدها التقسيم وهو أن
يقال العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً إما أن يستفاد
من الضرورة أو من النظر والقسمان باطلان أما الأول فلعدم اشتراك
العقلاء فيه فإنا نخالفكم وأما الثاني فلأنه يلزم التسلسل وإثبات
الشيء بنفسه الثاني أن العقلاء من أرباب الكلام قد اختلفوا في أقرب
الأشياء إليهم كاختلافهم في النفس فقال بعضهم إنها جوهر مجرد وآخرون
إنها عبارة عن الهيكل المحسوس وآخرون إنها جزء لا يتجزى في القلب و
غير ذلك فإذا كان حال أقرب الأشياء إلى العقلاء هكذا فما ظنك بحال
أبعدها منهم الثالث أن المطلوب إن كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل
وإن كان مجهولاً استحال توجه الطلب نحوه وكيف تعرف النفس أنه المط[لوب]
والجواب عن الأول أن هذا التقسيم ينعكس على الخصم في الإبطال بأن نقول
إبطال النظر إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً فإن كان الأول لزم الاشتراك
ونحن نخالفكم فيه وإن كان الثاني لزم إبطال الشيء بنفسه ومناقضة
مذهبكم لأنكم استفدتم من النظر شيئاً هذا إن لم نتعرض لنقض التقسيم
أما إذا تعرضنا النقض فنقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الاعتقاد ضرورياً

ومكابرتكم لا اعتبار بها أو نظرياً ولا يتسلسل وذلك لأنه حاصل
من مقدمتين أحدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين
ضروريتين وهذه مقدمة ظهرت في المنطق وثانيهما أن كل لازم
بالضرورة لمقدمتين ضروريتين علم بالضرورة فإذن نتيجة القياس
المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين
ثم إن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل
من نفس تصوره فانقطع التسلسل وعن الثاني أنه يدل على صعوبة
تحصيل المجهولات لا كلها بل بعضها ولا يدل على تعذر الجميع وعن الثالث
أن النفس شاعرة بالمطلوب من وجه دون وجه آخر والمطلوب هو الشيء ذو
الوجهين لا الوجهان **المسألة الرابعة** في أن وجوب النظر عقلي قال

ووجوبه عقلي وإلا لأدى إلى إفحام الرسل من مكتبهم

أقول لما بين أنه واجب بحث عن كيفية وجوبه فقال إنه عقلي وهو
مذهب المعتزلة خلافاً للأشاعرة لأمر شديد لنا أنه لو لم يكن وجوبه عقلياً
لزم إفحام الأنبياء من مكتبهم وذلك محال بيان الملازمة أن النبي عليه السلام
إذا جاء إلى المكلف وأمره باتباعه فقال المكلف لا أتبعك حتى أعرف صدقك
ولا أعرف صدقك إلا بالنظر والنظر لا أفعله إلا إذا وجب علي ولا يجب
علي إلا بقولك وقولك الآن قبل النظر ليس بحجة فينقطع النبي أما لو قلنا
وجوبه عقلي اندفع هذا المحال لأن قوله لا يجب علي النظر إلا بقولك
يكون باطلاً لا يقال هذا يرد عليكم لأن وجوب النظر نظري فللمكلف أن
يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر ولا أعرف وجوبه إلا بالنظر ويعود
المحذور لأنا نقول وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس

احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
دون البعثة وذلك ينافي التعذيب اللازم للوجوب منه والجواب
ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية حتى نبعث رسولا هو العقل

المسئلة الخامسة في انه اول الواجبات **قال**

وهو اول الواجبات وقبل القصد اليه

اقول قد ذهب الى ذلك البصريون من المعتزلة وابو اسحاق الاسفراينى
وذهب الاخرون منهم الى انه هو القصد من النظر واختاره امام الحرمين
من الاشاعرة ونقل عن ابى الحسن الاشعرى ان اول الواجبات هو المعرفة
بالله تعالى وهو مذهب البغداديين من المعتزلة واليه اشار امير المؤمنين
عليه السلم بقوله اول العلم معرفة الله وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات
الشك والاقرب في هذا ان يقال ان عنى باول الواجبات ما يجب بالقصد
الاول فهو المعرفة وان عنى به ما يجب كيف كان فهو القصد

المسئلة السادسة في الدليل وهو يقال بالاشتراك على معنيين
احدهما الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وقد اعترض بعض
المحققين على هذا بان المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحدوث
على نفي العلم فالصواب ان يقال الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه
العلم بالمدلول ويمكن ان يقال انا لا نعنى بالوجود ههنا الثبوت العينى
بل مطلق الثبوت ومثل هذه الاعدام التى يستدل عليها لها ثبوت في ذهن
فصح اطلاق الوجود عليها وايضا فالاستدلال على العدم المطلق غير ممكن
بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس نفيا محضا بل له نوع ما من التحقق و
لهذا افتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه بل الاقوى في ابطال هذا الحد

الزام الدور والحق ان يقال الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه
العلم بشىء اخر الثانى الاستدلال بالمعلول على العلة وذلك لان الدليل
بالمعنى الاول يقال على الاستدلال بالعلة على المعلول ويقال بالاستدلال
بالمعلول على العلة ويقال بالاستدلال باحد المعلولين على الاخر و
الثانى من هذه الثلاثة مختص باسم الدليل وهذا المعنى اخص من الاول

المسئلة السابعة في ان الدليل السمعى هل يفيد العلم اليقين ام لا **قال**

والدليل السمعى لا يفيد اليقين اصلا لجواز الاشتراك والتجوز
المجاز الى غير ذلك عليه ويفيد مع القرائن الظاهرة

اقول اعلم ان مقدمات الدليل قد تكون عقلية محضة كالمقدمات المستعملة
في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وصدق الرسول وما اشبهها وقد تكون
مركبة من عقلية وسمعية كساير السمعيات فانها مستندة الى قول الرسول و
هو احدى المقدمتين وهى نقلية والى وجوب صدق قوله وهى عقلية و
لا يمكن ان يتركب من السمعيات المحضة لان السمع انما يكون حجة بعد العلم
بصدق المبلغ وذلك غير سمعية اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال ان
الدليل المركب من السمع والعقل لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة امور ظنية
ا عصمة الرواة اما بان يبلغوا حد التواتر او يكون الناقل معصوما ب صحة اللغة
والنحو والتصريف لاختلال المعنى باختلافها لكن ذلك يتوقف على صحة الناقلين
لها ج عدم الاشتراك فانه على تقديره لا يتعين المطلوب من اللفظ د عدم
المجاز لاحتمال ارادته على تقديره فيختل المعنى ه عدم النقل لذلك ايضا و عدم
التخصيص اذ على تقدير ثبوته في العام لا يحصل اليقين ز عدم النسخ ح عدم
الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره ط عدم التقديم والتاخير

ى عدم المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب العمل به ويتأول النقل
لاستحالة اعمالهما واهمالهما وترجيح النقل الذي هو الفرع لاستلزامه
فساد اصله المستلزم لفساده فتعين ما قلناه واعلم ان هذه الاحتمالات
وان كانت قادحة في بعض السمعيات الا انه قد ينضم الى الدليل السمعي من
القرائن ما يحصل به اليقين وحينئذ يكون المفيد لليقين هو المجموع و
اكثر محكمات القران من هذا الباب

المسئلة الثامنة في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية **قال**

وما يبنى عليه صدق الرسول لا يكتسب من جهته

اقول اعلم ان الدلائل السمعية مستندة الى قول الرسول وانما يكون حجة
بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوته[2] والا لزم الدور بل انما يثبت بالعقل و
كذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه كالعلم بوجود الله تعالى وكونه
قادرا عالما حكيما اما ما لا يتوقف السمع عليه فان لم يكن في العقل ما يدل
على ثبوته فانه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن بلا مرجح بل انما يثبت
بالسمع وذلك مثل التكاليف السمعية وان كان في العقل ما يدل عليه جاز
اثباته بالعقل والسمع كالعلم بالوحدة والكلام وما اشبههما من الصفات

[2] بالسمع ص

المسئلة التاسعة في حد العلم **قال**

والعلم معرفة المعلوم على ما هو به وقد حده
شيوخنا ايضا بما يقتضي سكون النفس

اقول اختلف الناس في انه هل يحد العلم ام لا فقال قوم انه لا يحد لوجهين
الاول ان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له
الثاني اني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وهو علم خاص مسبوق

بتصور مطلق العلم واعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب
من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم
وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به
اقول اذا قلنا العلم هو صفة تقتضي سكون النفس مثلا كان هذا القول
معرفا للعلم لكن هذه لا يعرف الا بالعلم فيجب الدور واعلم ان التحقيق
ههنا ان يقال العلم اما ان يكون صفة قائمة بالعالم اضافية او صورة
مساوية للمعلوم على اختلاف الرأيين وعلى كلا التقديرين فالمعلوم انما
يعلم اذا حلت تلك الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم والعلم بتلك
الصفة او بتلك الصورة يكون بالحد او بالرسم مما ليس بعلم لكن توقف
المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على الحد و
الرسم فلا دور واما الثاني فضعيف وقد بينا ضعفه في كتاب معارج الفهم
وقال اخرون انه يحد واختلفوا في حده فقال قوم انه معرفة المعلوم على ما
هو به وهذا الذي اختاره المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما ان المعرفة و
العلم مترادفان فلا يصح اخذ احدهما في تعريف الاخر وثانيهما ان المعلوم لا يعلم الا
بالعلم فتعريف العلم به دور وقال اخرون انه ما يقتضي سكون النفس وهو باطل
باعتقاد المقلد ومن اعتقد شيئا لشبهة فان انفسهما ساكنة وليس بعلم

المسئلة العاشرة في تقسيم العلم **قال**

ومنه ضروري كالمشاهدات ومكتسب كالتوحيد

اقول اعلم ان العلم منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت
باسرها بديهية لما جهلنا شيئا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله ولو
كانت باسرها كسبية لزم الدور او التسلسل وهما باطلان والضروري

هو الذي لا يفتقر الى طلب وكسب وهذا في باب التصورات وفي باب التصديقات
هو الذي يكون تصور طرفي القضية كافيا في الحكم والمكتسب ما يقابلهما والضروري
منه البديهيات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات و
فطرية القياس والمكتسب مثل العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع

المسئلة الحادية عشر في ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة **قال**

والعلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول ويستلزمه والعلم
بكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل والمدلول معا

اقول اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم
بالدليل علة للعلم بالمدلول ويستحيل ان يكون الشيء علة لنفسه بل هو مستلزم
له واما الثاني وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة فقد خالف فيه
بعض المتكلمين قالوا لانا انما نستدل بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلو
كان وجه الدلالة الدليل مغايرة للدليل والمدلول وجب ان يكون وجه هذه
الدلالة خارجا عن وجود ما سوى الله تعالى داخلا فيها لان كل ما خرج عن
الله تعالى فهو داخل فيما سواه والحق ان هذا الكلام سخيف فان العلم
بالدلالة علم بنسبة امر الى امر منهي مغايرة لهما بالضرورة وما ذكروه امر عبارتهم
لا تحقق له في الخارج واعلم ان قول المصنف ويستلزمه اشارة الى فائدة
هي ان المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة لانها
نسبة فلو توقف العلم بوجودها لمدلول عليها لزم الدور قال بعض المحققين يجوز
ان تكون ذات المعلول تفيد وجود هذه الاضافة من غير عكس لكن تصور هذه
الاضافة يستلزم تصور علتها كما في برهان ان ولا دور وانا اقول لو كان الامر كذلك
لكانت الدلالة هي الدليل اذ المعنى به ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وذلك محال قطعا

المسئلة الثانية عشر في ان النظر يولد العلم **قال**

والنظر يولد العلم كسائر الاسباب المولدة لمسبباتها

اقول اختلف الناس في ذلك فقالت المعتزلة ان النظر الصحيح يولد
العلم وقالت الاشاعرة ان العلم يحصل عقيبه بمجرى العادة بفعل الله
كالعاديات وقال ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ان العلم يلزم النظر
لزوما واجبا وان لم يتولد عنه واستدلت المعتزلة بانا نعلم انا اذا نظرنا
يحصل لنا العلم عند هذا النظر ونحن نرى يحصل لنا العلم بالمدلول الذي
نطلبه بالنظر في دليله فوجب ان يكون متولدا عنه كسائر الاسباب والمسببات
واستدلت الاشاعرة بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى وسيأتي
بطلان كلامهم في باب الافعال وقياسهم على التذكر فاسد لا يفيد اليقين ولا
الزام للخصم على تقدير القول بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد
في التذكر لان العلم فيه قد يحصل من غير قصد والتذكر بخلاف النظر
فان صحت هذه العلة بطل القياس والا منعوا الحكم في الاصل

المسئلة الثالثة عشر في ان المعارف مقدورة لنا **قال**

والمعارف مقدورة لنا لان الجهل يقع منا ومن قدر على
الشيء قدر على ضده وليست المعارف الضرورية كالمكتسبة
للتفاوت في المشقة الموجبة لانتفاء الدرجة

اقول نازع في ذلك جماعة قالوا ان المعلوم اما تصور وهو بديهي لان المطلوب
المشعور به يستحيل طلبه لحصوله والمجهول لامتناع توجه النفس بالطلب الى ما
لا تصوره واما التصديق فيتوقف على تصورين بديهيين اذا حصلا فان كفيا
في الحكم فلا مقدورية والا افتقر الى واسطة   فيها ولا يتسلسل

واحتجت المعتزلة على ذلك بوقوع الجهل منا لان الخصم جاهل فجهله
لا يستند الى الله تعالى لتنزهه عن فعل القبيح ولا الى غيره فيه اذ القادر
بقدرة لا يفعل في غيره علما ولا جهلا فلم يبق الا استناده اليه واذا قدر
على الجهل قدر على العلم لان القادر على الشيء قادر على ضده بالاستقراء
والوجه الاول ضعيف قد بينا ضعفه في كتبنا الكلامية وكذلك الثاني
لابتنائه على الاستقراء الضعيف اعلم ان المعارف الضرورية ليست
كالمكتسبة لان في المكتسبة مشقة عظيمة توجب ارتفاع الدرجة اما العلوم
الضرورية فان فاعلها هو الله تعالى فلا يحصل بحصولها في ثواب

المقصد الثاني في الجوهر والعرض وفيه مسائل

المسئلة الاولى في تعريف الجوهر والعرض والجسم قال

القول في الجوهر والعرض الجوهر هو المتحيز والعرض هو الحال
في المتحيز ولا واسطة بينهما والجسم ما تركب من ثمانية جواهر فصاعدا

اقول اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي لا ينقسم بوجه
فالمتحيز جنس يندرج تحته الخط والسطح والجسم وقولنا الذي لا ينقسم
يخرج عنه الجسم وقولنا بوجه خرج عنه السطح والخط فانهما ينقسمان لا من
كل وجه بل الخط لا ينقسم في العرض والعمق وان انقسم في الطول والسطح
لا ينقسم في العمق وان انقسم في الطول والعرض فلو لم نقيد بعدم الانقسام
بالعموم لدخلا في الحد والحد الذي ذكره المصنف ناقص لانتقاضه بالجسم
والخط والسطح ويمكن ان يقال ان مقصوده حد جنس الجوهرية وهي موجودة
في الجميع او يقال مقصوده تمييز الجوهر عن العرض فكان ما ذكره كافيا واما
عند الاوائل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته وعلى الموجود لا

في موضوع والعرض في عرف المتكلمين عبارة عن الحال في المتحيز كاللون والحرارة
والبرودة وتحقيق هذا ان الشيء المختص بالجهة اما ان يشار اليه بانه هنا او
هناك بالذات او بالتبعية والاول هو المتحيز والثاني هو العرض القائم
به الحال فيه لا كحلول الماء في الكوز وفي عرف الاوائل العرض هو الموجود في
موضوع ولا واسطة بين المتحيز والحال فيه من الممكنات وذهب اليه اكثر
المتكلمين خلافا للاوائل فانهم اثبتوا جواهر مجردة هي العقول والنفوس
احتج المتكلمون بان تلك تكون مشاركة للبارئ تعالى في التجرد فتكون مشاركة
له في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك
الحقائق فكيف السلبية ويمكن ان يكون قوله ولا واسطة بينهما ردا على القائلين
باثبات ارادة محدثة لا في محل فان تلك عرض والعرض هو الحال في المتحيز اما
الجسم في عرف المعتزلة فهو عبارة عن الطويل العريض العميق قال اكثرهم
وهو انما يحصل من ثمانية جواهر اذ من تألف الجوهرين يحصل الخط ومن
الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال الكعبي انه يحصل من اربعة جواهر
ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير كمخروط وقال آخرون انه يحصل من ستة
جواهر مثلث مركب من ثلاثة جواهر على مثله وقال ابو الحسن الاشعري ان الجسم
عبارة عن المؤلف مطلقا فالمتألف من جوهرين جسم وهو مخالف للعرف وقال الاوائل
الجسم يقال على الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القوائم وعلى التعليمي وهو الابعاد الثلاثة انفسها وهي عرض عندهم والنزاع في ذلك لفظي

المسئلة الثانية في الجزء الذي لا يتجزى قال

ولا بد في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر وانكره النظام والفلاسفة
لانه مدرك والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم

والا لكان الشكل مضلعا وقد فرضناه كريا

اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الاوائل الى ان الجسم واحد في نفسه
متصل قابل للقسمة الى ما لا يتناهى وان تلك لا تخرج بالفعل واخرون منهم
قالوا انه مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام وهذان
القائلان اتفقا على نفي الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية وابطل المصنف كلام الفريقين بوجهين
الاول ان النقطة امر وجودي لانها نهاية الخط لان الخط انما يلاقي غيره
بالنقطة وهي غير منقسمة اتفاقا ولانها لو انقسمت لم تكن طرفا ونهاية بل
احد الجزئين ويعود البحث فيه فان كانت جوهرا ثبت المطلوب وان كانت عرضا
افتقرت الى محل هو جوهر والا تسلسل ويكون غير قابل للقسمة والا انقسمت
هف الثاني انا نفرض كرة حقيقية فوق سطح مستو فان تلك الكرة تلاقيه بما
لا ينقسم والا لم تكن كرة حقيقية لانا نخرج من مركزها الى طرفي ذلك المنقسم
خطين ونوقع عليه عمودا فيكون العمود اقصر من الخطين لانهما يوتران الحادة
وهما يوتران قائمتين فيكون مضلعا هف فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت
السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى اخرى فتكون مركبة من النقط وهو
المطلوب احتجوا بالجوهرين فانه ان ماسهما بشيء واحد لزم التداخل
والا لزم الانقسام وهذه حجة قوية اعتذر المتكلمون عنها بشيء ضعيف قال
بعض المحققين على الاول النقطة لا يجب انقسامها لانقسام المحل لانها عرض
غير سار قلنا المفهوم من العرض الساري ان يكون شايعا في اجزائه حاصلة و
من غير الساري ان يكون حاصلا في بعض اجزائه دون بعض فالنقطة يستحيل ان
تكون من قبيل الاول فيلزم ان تكون حاصلة في البعض ثم نقول ذلك البعض

اما منقسم او غير منقسم وهو ما ذكرناه بعينه وقال على الثاني ان ملاقاة
الكرة السطح انما يكون بنقطة هي طرف قطر الدائرة المار بالمركز وموضع
التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب الحركة او بالعرض ولا يجب
من ملاقات الكرة للسطح حركتها ولا فرضنا القطر مع حصول الملاقاة بالفعل
المستلزم لوجود النقطة بالفعل فكيف يكون طرفا لما لا يوجد

المسئلة الثالثة في تماثل الاجسام قال

والاجسام متماثلة لاستوائها في التحيز واشتباهها
بتقدير الاشتباه في الاعراض

اقول هذه المسئلة تتوقف عليها مباحث مهمة تاتي وقد اتفقت المعتزلة
على تماثلها الا ابا اسحاق النظام فانه قال بتخالفها والاوائل والاشاعرة
وافقوا المعتزلة على تماثلها والدليل على تماثلها وجوه الاول انها متساوية
في الحصول في الحيز ولا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز الثاني انها بتقدير
تساويها في الاعراض يقع فيها الاشتباه ولولا تماثلها لما كانت كذلك الثالث
انها متساوية في قبول الاعراض والكل ضعيف اما الاول فلان الحصول في الحيز
من لوازمها والمختلفات قد تتفق في اللوازم واما الثاني فلانها انما يصح
تقدير ان تشاهد جميع الاجسام وايضا التساوي في الحس لا يقتضي التساوي
في نفس الامر واما الثالث فكالاول والاقرب ان يقال انها باسرها تتفق في حد
واحد ويستحيل ذلك في المختلفات ولان المفهوم من الامتداد شيء واحد وهو معنى
الجسم لانه لا تعدد في الهيولى والى هذا اشار المصنف بقوله لاستوائها في التحيز لانه هو الامتداد

المسئلة الرابعة في جواز خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروايح قال

وقد يخلو الجسم من الطعم واللون والريح كالهواء

أقول اتفقت المعتزلة عليه وخالفت الاشعرية فيه احتجت المعتزلة بالهوا
فانه لا يحس منه بلون ولا طعم ولا رائحة وعدم الاحساس مع حصول الشرائط
يقتضي العدم احتجت الاشاعرة بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل
الانصاف في الاعراض الباقية على ما بعده الجواب انهما ضعيفان لعدم الجامع والفرق في
الثاني ان العرض الباقي لا يزول بعد الطرو بان الانصاف بخلاف ما اذا لم يوجد

المسئلة الخامسة في ان الاجسام مرئية قال

وهي مرئية واعتبارها بالحصول في الحيز لابطال الشبهة القوية في العرض

أقول هذا مما اختلف فيه لكن الاوائل قالوا انها غير مرئية بالذات بل
بواسطة اللون والضوء احتج المتكلمون بانا نرى الطويل والطول ليس بعرض
لما ثبت من تركب الجسم من الجواهر فلو كان عرضا لكان محله جوهرا فردا لاستحالة
تعدد المحل فيلزم انقسامه فثبت انه نفس الجوهر واعترض بعض المحققين عليهم
بان الطول اذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو
التاليف في سمت مخصوص والتاليف عرض فالمرئي عرض اجابوا بانا نرى الطويل حاصلا
في الحيز وليس العرض كذلك والمصنف جعل هذا الجواب دليلا برأسه وهو انا نرى
ماهية حاصلة في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كذلك وخلاصة الدليل الاول
ان المرئي طويلا وليس بعرض والثاني انه مرئي حاصل في الحيز فليس بعرض

المسئلة السادسة في اثبات الخلاء قال

ولا بد في العالم من الخلاء والا لزم ان العالم لا يزال
منتقلا عند تنقل بعوضة واحدة وهذا محال

أقول المتكلمون اتفقوا على اثباته وخالفهم الاوائل احتج المتكلمون
بوجهين الاول انه لولا الخلاء لزم اما التداخل او الدور او حركة العا

عنا حركة الحجر والثاني باقسامه باطل بيان الملازمة ان الجسم اذا تحرك
فاما الى مكان مملو او فارغ فان كان الاول فان بقي المالئ حال حركة الجسم الاول
لزم الاول وان انتقل فان كان الى مكان الاول لزم الثاني وان كان الى مكان
اخر لزم الثالث واجاب الاوائل عن الاول بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين و
هو مبني على كون المقدار زائدا على ذات الجسم وعن الثاني بان الرفع لو كان
مستويا ارتفع الجسم الاسفل وهذا مما يستعمله ارباب الحيل وان لم يكن مستويا
ارتفع جانب قبل اخر ويملئ الوسط بالهواء الداخل ثم احتجوا بان الخلاء
مقدار فهو كم والمتكلمون قالوا التقدير للجسم المفروض فيه كما نقدر خارج
العالم فنقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط
واقعا خارج العالم الثاني وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق
لها من دونه كما فرض جسم يتحرك في الخالي في زمان وفيما مملو في اكثر و
نفرض ارق بنسبة الزمانين فتساوى الحركة الخلائية والملائية والمتكلمون قالوا
المحال نشأ لو جعلنا الزمان مقابلا للعائق اما اذا جعلنا بعضه للحركة والباقي
للعائق فيزيد وينقص على نسبته فلا استحالة واعترض بعض المحققين عليهم بان الحركة
بنفسها لا توجد الا مع حد ما من السرعة والبطؤ فكيف تستدعي زمانا تستحقه
فان استحقت الزمان فانما يكون بسبب المعاوقة والجواب ان الحركة وان استلزمت
السرعة والبطؤ لكنها لا تخرج عن حقيقتها وهي من حيث هي لا تعقل الا مع الزمان

المسئلة السابعة في تعريف الحركة قال

والحركة حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله

أقول الحركة عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله
في حيز قبله وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الانات وتتالي

الحركات التي لا تنقسم والاوائل قالوا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة وجعلوا الحركة هي الانتقال لا الحصول في المكان الثاني لان
الحركة تكون قد انتهت وانقطعت ثم جعلوها اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدء الى المنتهى والثاني التوسط بين المبدء والمنتهى
وجعلوا وجود الاول ذهنيا في زمان والثاني خارجيا في آن

المسئلة الثامنة في تعريف السكون قال

والسكون حصوله في حيز واحد اكثر من زمان واحد

اقول هذا تعريف السكون عند المتكلمين وجعلوه مقابلا للحركة
تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به
لا يكون بينهما تقابل بل تكون الحركة هي السكنات اذ قد اشتركا في الحصول
في الحيز والفارق بينهما الثبات والزوال وذلك لا يستدعي تغاير
الشخص كالشاب والشيخ اما الاوائل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة
عما من شانه ان يتحرك والتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة

المسئلة التاسعة في ان ذلك الحصول ليس بمعنى قال

وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول الحركة

اقول اختلفت الامامية في هذه المسئلة فقال السيد المرتضى ان الحركة
معنى يوجب انتقال الجسم والسكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيز وهو
مذهب ابي هاشم واتباعه قالوا وذلك المعنى هو الكون وهو يقتضي
الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكائنية والمصنف نفى هذا المعنى
وهو مذهب ابي الحسين وسائر النفاة والدليل على نفيه وجهان احدهما
انه لو كان ذلك المعنى ثابتا لعلمناه اجمالا او تفصيلا بالضرورة او العلم

لبث ط

منتف وثانيهما ان ذلك المعنى الذي يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده
قبل الحصول في ذلك الحيز فان اقتضى اندفاع الجوهر اليه فهو الاعتماد
والا لم يكن بان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره
الا بمنفصل يعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر
في ذلك الحيز لزم الدور لان حصول الجوهر فيه يحتاج الى ذلك المعنى احتج
المثبتون بانا لو قدرنا على جعل الجسم متحركا فالقدرة علينا اثر كالكلام والجواب ان الفاعل بالعلم
على ان التعلق القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الذات لا بالعكس

المسئلة العاشرة في استحالة الانتقال والبقاء على الاعراض قال

والاعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانهما
عرضان والعرض لا يقوم بالعرض

اقول اما استحالة الانتقال عليها فشيء قد اتفق عليها العقلاء واعلم
ان الانتقال يفسر بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز اخر وهو واجب
الانتفاء عن العرض قطعا لا يحتاج فيه الى دليل انما المحتاج الى الدليل هو
امتناع حلول العرض في محل بعد محل والمصنف ابطل الانتقال عليها بالمعنيين
معنييه اخذا لان الانتقال عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في اخر الامر من
جسم تقوم فيه تلك الاعراض وهو المحل بالحقيقة وهذه الحجة ضعيفة لجواز
قيام العرض بالعرض كالسرعة القائمة بالحركة وللاوائل في هذا الباب طريق
اخر قالوا العرض متشخص وعلة تشخصه انما هو الحامل والا لكان العرض
غنيا عن محله اما في وجوده فبالفاعل واما في تعينه فبالتشخص والتالي باطل
واذا استند الى المحل امتنعت المفارقة واما استحالة البقاء عليها فشيء
يختلف فيه ذهبت الاشاعرة اليه وجوزت المعتزلة بقائه وهو مذهب الاوائل

وادعى ابو الحسين البصري ره في بقاء بعض الاعراض واستدل غيره بانها باقية في الزمان الاول فيجوز في الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع وهذه الحجة ابطلناها في كتاب المناهج واستدل الاشاعرة بوجهين الاول انها لو بقيت لزم قيام العرض وهو البقاء بالعرض الثاني انها لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد العدم الى الذات والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع والى طريان الضد لانه ليس احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لا يقال الطارئ يعدم السابق لكونه متعلق السبب ولجواز ان يدوم على السابق ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم لو عدم الطارئ بخلاف السابق لانا نجيب عن الاول باستوائهما في الحاجة وعن الثاني بالمنع من جواز جمع المثلين وعن الثالث انه يلزم على تقدير ان نقول يوجد الطارئ ثم يعدم ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لاستحالة استناد الاعدام الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان فعل كان وجوديا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض الجوهر وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والحجتان رديتان اما الاولى فلتوقفها على كون البقاء عرضا وامتناع قيام العرض بالعرض واما الثانية فلجواز استناد العدم الى ذاته كما هو قولكم في الزمان الثاني او الى زوال الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض لا تبقى فبعد انقطاعها يفنى الباقي او الى الفاعل وقولهم ان فعل كان وجوديا ممنوع لان تاثيره في امر متجدد ليس هو ايجاد معدوم بل هو اعدام موجود فلم قلتم ان الاول ممكن دون الثاني فان الممكن اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين وجب حصول الراجح وجوديا كان او عدميا وقولهم شرط العرض الجوهر فقط ممنوع فان الجوهر قابل ويجوز توقف العرض على غيره

المقصد الثالث في احكام الجواهر وفيه مسائل

المسألة الاولى في حدوث الاجسام قال

القول في احكامها مسألة الاجسام حادثة لانها اذا اختصت بجهة فهي اما لنفسه فيلزم منه[٢] الانتقال او لغيره وهو اما موجب او مختار والمختار قولنا والموجب يبطل ببطلان التسلسل و[٣]لانها ما لا تخلو من الاعراض الحادثة لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم لانه واجب الوجود لذاته اذ لو كان وجوده جائزا لكان اما بالمختار وقد فرضناه قديما واما بالموجب فيلزم منه استمرار الوجود فالمقصود ايضا حاصل

٢ عدم صح

ولانها صح

اقول هذه المسألة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائله كلها عليها وهي المعركة العظمى بين المسلمين وخصومهم واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك اختلافا عظيما وضبط اقوالهم ان العالم اما ان يكون محدث الذات والصفات وهو قول المسلمين كافة واليهود والنصارى والمجوس واما ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وثاوفرسطس وثامسطيوس وابي نصر وابي علي بن سينا فانهم جعلوا السموات قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركات والاوضاع فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوق بمثله الى ما لا يتناهى واما ان يكون قديم الذات محدث الصفات وهو مذهب انكساغورس وفيثاغورس وبقراط والثنوية ولهم اختلافات كثيرة لا تليق بهذا المختصر واما ان يكون محدث الذات وقديم الصفات وهذا مما لم يقل به احد لاستحالته وتوقف جالينوس في الجميع والدليل على الحدوث وجهان الاول ان الاجسام لا بد لها من جهة

واجيب بان تخصّص كل جسم بحيّز وجهة بالضرورة والا لكان الجسم حاصلا لا في حيز
ولا جهة وهو باطل قطعا او يكون حاصلا في كل الجهات وهو ايضا باطل
بالضرورة اذا ثبت ذلك فنقول اختصاص الجسم بذلك الحيز اما ان يكون
لذات الجسم او لغيره والاول باطل والا لزم عدم انتقاله من تلك الجهة وهو
باطل بالضرورة لانا نشاهد حركة الاجسام الفلكية والعنصرية وان كان غيره
فاما ان يكون قادرا مختارا وهو المطلوب لان بحث المتكلمين عن حدث الاجسام
ليس مقصودا لذاته بل لاثبات واجب الوجود وصفاته واما ان يكون موجبا
فيلزم التسلسل اما اولا فلانه اما واجب ويلزم عدم الانتقال والتغير و
هو باطل لما قلنا في امتناع استناده الى الذات واما جايز فيفتقر الى مؤثر
اما مختار وهو المطلوب او موجب فيعود المحال واما ثانيا فلان ذلك الموجب
ان كان مجردا تساوى اثره في الاجسام فلا تخصص لبعض بجهة دون اخرى و
ان كان مقارنا افتقر الجسم في الاختصاص الى امر اما مختار وهو المطلوب او
موجب هو اما مجرد او مقارن ويتسلسل لكن التسلسل باطل على ما ياتي و
هذا دليل حسن اخذه المصنف من المثبتين لان بعض مقدماتهم كانت فاسدة
والمصنف اصلحه حتى صار هكذا الوجه الثاني ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو المشهور عند المتكلمين وهو مبني
على اربع دعاوى اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم
على مجموعها وحدوث كل ما لا ينفك عن هذه اما المقدمة الاولى فقد اشتملت على
الدعاوى الثلاث المتقدمة اما اثبات المقدمة الاولى فلانا نعلم ان الجسم
ينتقل من الحركة الى السكون وبالعكس وتتبدل عليه احدى الحالتين بالاخرى
وكذا في الاجتماع والافتراق فلا يجوز ان يكون المرجع في هذه الى ذات الجسم

لبقائه ولا الى العدم اما اولا فلانها محسوسة والعدم لا يكون محسوسا
واما ثانيا فلان الحركة مثلا تتبدل بالسكون وترتفع به وذلك يقتضي
ثبوت احدهما وانما كان الاخر مثله لمشاركتهما في الماهية وافتراقهما بعوارض
واما ثالثا فانها ليست اعداما مطلقة بالضرورة ولا اعدام ملكات والا
لوجب ان تتصور ملكاتها بل يكون تصور ملكاتها قبل تصورها ونحن لا
نعقل شيئا يكون نسبتها اليها نسبة الملكة الى العدم فلا بد من امور زائدة
على الجسم هي الاكوان فان قيل هذا بناء على ثبوت الجوهر في المكان وهو فرع
على المكان وهو ليس بثبوتي لانه اما جوهر او عرض والاول محال لانه ان
كان مجردا استحال الحلول المقارنة فيه وان كان مقارنا لزم التداخل لانا
يعني بذلك المماسة وهو مسلم ولان كل متحيز له مكان ويتسلسل لانه
واحدة وان كان عرضا لزم الدور واذا لم يكن ثبوتيا استحال حلول الجوهر
فيه لانه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم سلمنا لكن التبدل لا يقتضي
الثبوت لان الله تعالى قد كان عالما بان العالم سيوجد ثم بعد وجوده تبدل
علمه بالوجود ولانه لو لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وليست صفة ثبوتية والا لتسلسل
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان لا يكون المكان جوهرا كما ذهب اليه افلاطون وذلك
ان الجوهر ينقسم الى مقاوم للداخل عليه ممانع له وهو الذي يمتنع عليه
التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان وهو البعد
الجوهر المانع يمكن ان يداخل غير المانع وذلك هو كون الجوهر في المكان سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي والدور غير لازم وانما يلزم لو قلنا المكان يفتقر
الى المتمكن واما اذا قلنا انه يفتقر الى غيره فلا دور واذا لم يكن ثبوتيا لم يكن حصول

المكان ظ

الجوهر فيه حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم وعن الثاني ان التبدل
في الاضافات ذهني لا يقتضي التبدل في الذات والصفات هكذا قال بعض
المتأخرين وليس بجيد لانا نقول التبدل ههنا قد وجد فان اقتضى ثبوت
التبدل هنا فيه لزم المحذور والا انجر النقض والصواب ان يقال ليس
مطلق التبدل يقتضي ثبوت شيء من المتبدل فيه بل المتبدل الذي يحتمل
خلو الهوية عنهما من حيث هما هما ولو منع التبدل في العلم وانتفاء الفاعلية على
ما يأتي البحث فيهما كان وجها وهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد الحركات
وغيرها حادثا اذ تبدلها يقتضي انعدام افرادها والقديم لا يعدم لانه اما ان
يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه واما ممكن الوجود لذاته فيستند
الى فاعل اما مختار وهو محال لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا
يتوجه الى الموجود فلا يجوز ان يكون فعل المختار قديما او موجب فيدوم لا
يقال نمنع استحالة عدم القديم فان الله تعالى كان قادرا على ايجاد زيد ازلا
فاذا اوجده زال تلك القدرة الازلية وقد كان عالما انه سيوجد فبعد
الوجود زال ذلك العلم مع قدم القدرة والعلم لانا نقول ان تلك اضافات
لا تحقق لها في الخارج فزوالها لا يقتضي جواز عدم القديم واما المقدمة
الثانية وهي ان الجسم لا ينفك عنها فقريبة من البين لان كل جسم في مكان
فان كان لابثا فيه فهو الساكن والا فهو المتحرك لا يقال الجسم اول ما خلقه
الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن فبطل الحصر لانا نقول كلامنا في الجسم الباقي لا
في الحادث سلمنا لكن هذا المنع يعود بالابطال على الخصم وهو مساعد لنا واما
المقدمة الثالثة وهي الطامة العظمى فقد استدل المتكلمون عليها بوجوه احدها
ان كل واحد من هذه الحركات حادث فالكل كذلك اعترض عليهم بعض المحققين

بان حكم الكل قد يخالف حكم الافراد الثاني انهما تزيد وتنقص وما لا يتناهى
ليس كذلك فلها بداية فالكل حادث واعترض عليهم بالنقض في المقدمة
الثانية بمعلومات الله تعالى ومقدوراته الثالث التطبيق وهو انا نطبق
الجملة المبتدئة من الان الى الازل ومن زمان الطوفان اليه فيظهر التفاوت
في المبدأ لاتحاد الطرفين عند ان فرضنا واعترض عليهم بان التطبيق لا
يعرض الا في الوهم بشرط ارتسام المتطابقين فيه وذلك محال فيما لا يتناهى
فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل الا في الوهم والا في الوجود
وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي
وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فيه ثم احتج على هذا المطلوب بان كل
حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والاعتبارات مختلفات
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المعتبرة المبتدئة على الان تارة من حيث كل واحد
منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق متباينتين
في الاعتبار ومتطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك
يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن
اللواحق متناهية في الزمان الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق و
السوابق الزائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية ايضا ولما تبين امتناع
وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي وتبين فيما مر امتناع وجود حوادث
لها اول تنتهي اليه وهو سكون ازلي فقد تبين امتناع وجود ما لا يخلو الاجسام
عنها في الازل وتبين منه امتناع وجود الجسم في الازل واعلم ان الاعتراض الاول
غير صواب لان حكم الاجزاء وان كان قد يخالف حكم الجملة لكن لا يجب بل قد
يتفق احكامهما وههنا الكل والجزء من المواضع التي ادعى المتكلمون الاتفاق

فيهما وذلك لان الكل قد يراد به الكل النوعي وقد يراد به الكل المجموعي
وقد يراد به كل واحد والثالث غير مراد هنا فبقي احد الاولين لكن ايهما
فرض كان حدوث كل فرد مستلزما لحدوثه لامتناع وجود النوع خارجا
منفكا عن شخص ووجود الكل بدون جزئه واما الاعتراض الاخر فانه قد
اجابوا عن اولهما بالفرق فان معلومات الله ومقدوراته ليست امورا ثابتة
بل معناه ان الله تعالى لا يوجد فعلا الا وهو قادر على غيره عالم به وعن ثانيهما
بان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم بل العقل الذي يعقل الامور التي لا تتناهى
ثم ما ادري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره
ومناسبة له مع ان مبنى برهانه على ذلك اذ اعتبار السابقية واللاحقية لكل جزء
انما هو بالقياس الى اخر وذلك يتوقف على استحضار الجميع فان اسنده الى العقل
هنا فلم لا نقول بمثله وقوله ان الزيادة والنقصان انما فرضا في الطرف المتناهي
مسلم لكن بعد التفاوت بينهما فرضا نفرض مطابقتهما ثم ان هذا البرهان استعمله
الاوائل في تناهي الاجسام والفرق بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء التي وقع
التطبيق فيها هنا فلا يحتاج تلك الى حكم الوهم باطل لانه لا بد من اعتبار عقلي او وهمي
يحكم بالتطبيق في تلك الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة فضرورية

المسئلة الثانية في ابطال التسلسل قال

وبطلان التسلسل لفرض نقصان جملة فاما ان لا يوثر او يوثر وكلاهما
محالان ولان ما لا يتناهي لا ينقضي بالافراد ولا حركات بعضها اقل او اكثر
من بعض وقبول التفاوت في مثل هذا محال ومعلومات القديم ومقدوراته
ليست اعدادا متحققة لا نهاية لها بل المعلوم الصلاحية

اقول لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنيا على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها

ذكر ما يبطل التسلسل ليتم الدليل واعلم ان المراد من التسلسل هو تتالي
امور بينها ارتباط لا الى نهاية والاوائل شرطوا في ابطال الدائر من الاجتماع
في الوجود والترتيب الوضعي كالاجسام او الطبيعي كالعلل والمعلولات و
المتكلمون شرطوا ذلك ايضا والمصنف استدل على ابطاله مطلقا بوجوه احدها
التطبيق وهو ان نفرض جملة لا تتناهي من الان الى الازل والاخرى من زمان
الطوفان اليه ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى ويعود البحث المذكور في المسئلة
السالفة وقوله وكلاهما محالان اي التاثير وعدمه اما عدم التاثير فبالضرورة
فانا نعلم ان الشيء ليس كهو لا مع غيره واما التاثير فلوجوب تناهي الجملتين ضرورة
انقطاع الناقصة من الطرف الاخر فتتناهي الجملة الاخرى وثانيها ان الحركات لو
كانت غير متناهية لكانت حركة اليوم موقوفة على انقضاء ما لا يتناهي وانقضاء
ما لا يتناهي بالافراد محال اي كل فرد عقيب الاخر والموقوف على المستحيل يكون مستحيلا
وثالثها ان حركات زحل اقل من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر وكلما
نقص عن غيره فهو متناه لا يقال ينتقض هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
فانهما غير متناهيين واحدهما اقل من الاخر فيثبت الحكم لانا نقول معنى قولنا
انه لا تتناهي مقدوراته ومعلوماته انه ما من فعل يوجد الا وهو عالم به وقادر
عليه والدليل على ابطال التسلسل على طريقة الاوائل ان تلك الامور ممكنة
بالضرورة فلا بد لها من موثر ليس ذات المجموع والا لكان الشيء موثرا في نفسه
ولا كل واحد لانه لا يجب به الجملة ولا البعض كذلك ايضا ولانه لا يوثر في نفسه
ولا في علله فلا بد من شيء خارج من الممكنات فيثبت المطلوب وهو وجود مبدء
اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعترض بعض المحققين وقال هذا الدليل لا يتم لمجموع
الامور الغير المتناهية موثرا بسبب احتياج المجموع الى ايجاده وانما يجب من ذلك

ان يكون المجموع موثرات لانهاية لها هي الاحاد فاذا لم يكن كل واحد من تلك
الاحاد علة لنفسه ولا لعلته يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا
يكون هو مع سائر الاحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ تكون علل المجموع داخلة
فيه ولا يلزم من ذلك ان تكون علل المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه وفي قوله
واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع نظر لانه ان اراد به لم
يكن علة تامة كان انفراده صحيحا لا انا اذا فرضنا مجموعا موالفا من واجب وممكن
هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما
جزء من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه واقول الافراد اذا
اجتمعت فقد يحصل للجامع الاجتماع صورة اخرى او هيئة وقد لا يحصل ما لا يزيد
على الافراد والجملة التي اخذنا نحن بالمعنى الثاني هي نفس احادها فلو اثرت الاحاد فيها
لزم ان يكون الشيء موثرا في نفسه ثم نقول الممكنات قد اشتركت كلها في امر هو امتناع وجودها
بالنظر اليها بل لا بد لها من موثر خارج عنها والاشتراكها في امتناع الوجود
فكيف واجبا[1] قال الشيخ في الالهيات الممكنات كلها متناهية او غير متناهية اشتركت
في كونها اوساطا الا المعلول فانه طرف فلا بد من طرف اخر هو الواجب

المسئلة الثالثة في شبهة الخصم والرد عليها قال

وحجة الخصم ان حدوث العالم بعد ان لم يحدث يفتقر الى مخصص
ويلزم المذهب ولان الامكان متحقق اولا فلا بد من محل و
ايضا هو جواد فكيف يكون مدة ما طلا عن الجود وهذا كله
يفيد ان فرض قدم الحادث محال فالمخصص سواه وعليه تخريج الشبه

اقول لما استدل على مطلوبه شرع في الشبه التي توردها الاوائل على نقيض مطلوبه
وبين وجه الانفصال عنها وقد ذكر هنا ثلث شبه الشبهة الاولى وهي اقواها

[1] الصحيح فكيف يكون واجبا

وتقريرها ان المؤثر التام في ايجاد العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما لزم وجود اثره معه والا لكان تخصيص بعض الاوقات بالحدوث فيه ان لم
يفتقر الى مخصص لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان
افتقر لم يكن المؤثر التام اذ ليس هذا خلف ولانا ننقل الكلام الى ذلك المخصص
ويلزم التسلسل وان كان حادثا افتقر الى محدث بالضرورة فان كان مؤثرا تاما
ازليا لزم ايجاده ازلا هذا خلف وان كان حادثا لزم التسلسل ايضا وهو المطلوب
وهذه اقوى شبهة القوم الشبهة الثانية قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان
يفتقر الى محل ثابت ازلي وهذا يفتقر الى مقدمات المقدمة الاولى سبق الامكان
وذلك ظاهر لانه قبل حدوثه ليس بواجب والا لوجد قبل وجوده ولا بممتنع والا
لاستحال وجوده دائما فثبت الامكان المقدمة الثانية انه يفتقر الى محل وذلك
لان الامكان نسبة بين الوجود والماهية فهو مغاير لهما وليس بجوهر فكان عرضا
محتاجا الى المحل المقدمة الثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتيا لان الامكان
ثبوتي وقد استدلوا عليه بانه نقيض لا امكان وهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا
وهو مغاير لصحة اقتدار القادر لانا نعللها به المقدمة الرابعة ان ذلك المحل
يكون ازليا لانه لو كان حادثا لافتقر الى مكان اخر ولزم التسلسل وذلك المحل
هو الهيولى واذا ثبت قدم الهيولى لزم قدم الصورة لاستحالة انفكاكها
عنها والا لكانت نقطة او خطا او سطحا او جسما ان كانت ذات وضع او كونها
مفارقة مع فرض التجرد او الترجيح لحصولها في مكان خاص لا لمرجح والكل
محال والهيولى والصورة هما الجسم فيكون الجسم قديما الشبهة الثالثة ان
ايجاد العالم جود فلو كان حادثا لزم تعطيل الله تعالى عن الجود مدة لا تتناهى
وهو محال واجاب المصنف عن الجميع بشيء واحد وهو ان فرض وجود العالم في

شبهة ٢

الازل محال لانه حادث له اول والازلي ينافي ذلك وفيما لا يزال هو ممكن وقد ظهر
الفرق والتخصيص ان ايجاده ازلا محال وفيما بعده ممكن من غير احتياج الى حدوث
امر في الذات او خارج اما تخصيص ايجاده بوقت دون اخر فذلك مستند الى
المصلحة او غيرها من الاسباب التي يعجز عن تفصيلها وبهذا ظهر الجواب عن
الثاني لانه اذا كان مستحيلا لم يكن في الازل امكان ولا مادة ولا غيرها وعن
الثالث ايضا لان ترك الجود لاستحالته ليس تعطيلا مع انه خطابي وقد اجاب
المتكلمون عن الشبهة الاولى بان وجوب قدم الاثر عند قدم المؤثر انما يصح
اذا كان المؤثر موجبا اما المختار فلا ولهذا يخصص الجايع والعطشان والهارب
احد الرغيفين والانائين والطريقين على الاخر بلا مرجح وايضا يجوز ان يكون
المخصص هو الذات او الارادة الازلية او العلم بالمصلحة في وقت دون غيره او المصلحة
ايضا فطلب التخصيص انما يتوجه لو امكن غيره وايجاد العالم قبل وجوده محال
اذ لا قبل هناك يعني بالجملة فالاوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة فلا تمايز بينها
الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير معقولة وانما يتحرك مجيء الزمان مع
اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا وايضا انه معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة الثانية بالمنع من كون
الامكان ثبوتيا لوجوه احدها انه اما ان يكون واجبا وهو محال والا كان الممكن واجبا
او ممكنا فيتسلسل او ممتنعا فيكون الممكن ممتنعا الثاني ان يكون الشيء قبل حدوثه ممكن فيكون
المعدوم متصفا بالثبوت الثالث كيف يعقل حلول صفة الشيء في غيره الرابع
ان الهيولى ممكنة فلها هيولى اجاب بعض المحققين عن الاول بان الامكان امر عقلي
فمهما اعتبر العقل للامكان ماهية او وجودا حصل فيهما امكان وانقطع اعتباره
قال وتحقيقه ان كون الشيء معقولا لا ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده

ولا وجوده غير كونه الة للعاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو الة لتعقله
بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله فيكون معقوله
السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل
يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة
اي يجعلها معقولا لا منظورا اليها لا الة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا
في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كالة للعاقل بها يعرف حال الممكن
في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود
او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في امكانه او وجوده او وجوبه لم
يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته
ذو وجود غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو امكان امر لا يوصف
بكونه موجودا او ممكنا واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له
امكان اخر وفيه هذا اعتراف بكون الامكان امرا عقليا واعتبارا ذهنيا لا تحقق
له عينا وهو المطلوب فلا يلزم قدم الهيولى وعن الثاني بان الامكان صفة للتصور
المستند الى الموجود الخارجي فالشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان
وعن الثالث ان ذلك الغير محل الممكن واذا حل فيه الموصوف كان حلول امكانه فيه
اولى وعن الرابع ان امكان الهيولى بحسب ماهيتها وهو امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية
الى وجودها والذي يشبه هو الاستعداد وهو استعداد وجود شيء فيكون موجودا
قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه عرض من انواع الكيف واعلم ان جوابين الاولين
فيهما اعتراف بكون الامكان ذهنيا فلا يستحق محلا في الخارج وفيه ابطال الدليل الذي اجاب
عن الاعتراض عليه وجوابه عن الثالث ضعيف لان حلول الشيء في غيره لا يقتضي
جواز حلول صفات ذلك الشيء في ذلك فيفكك غير وجوابه عن الرابع ايضا ضعيف

مستندة ظ

لان الدليل انما يقتضي ثبوت الامكان الراجع الى الماهية اما الاستعداد فلانهم قالوا ان كل حادث فلا بد ان يسبقه استعداد موضع يوجد فيه كان هو نفس النزاع

المسئلة الرابعة في ان العالم لا يجب ان يكون ابديا قال

والعالم لا يجب ان يكون ابديا لان قبول الماهية للعدم من لوازمها فيمكن ان يكون ابديا وشبهة الخصم ناشئة من كيفية الاعدام لان العدم الطاري اما بعدم او بضد او لانتفاء شرط وفي الانتفاء ما يتسلسل او الضد يلزم الدور والعدم لا يعقل النفي ولا بد من الوجود وهو الضد وهذه شبهة باطلة بالواحد منا او نلتزم الضد والعلة غير محتاج الى المعلول

اقول اتفق العقلاء على امكان عدم العالم نظرا الى ذاته الا من خالف من قدماء الاوائل القائلين بكونه واجبا لذاته وكلامهم قد بان بطلانه ثم اختلفوا فذهب المسلمون الا الكرامية والجاحظ الى ان العالم ليس واجبا بغيره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه نظرا الى الغير وقالت الاوائل والكرامية انه يمتنع عدمه نظرا الى علته ثم اختلف القائلون بجواز عدمه هل هو معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي والاشاعرة بالاول وقال ابو هاشم بالثاني ثم اختلفوا ايضا في كيفية الاعدام فقالت الاشاعرة انه يفنى لان الله تعالى لم يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها قال ابو بكر الباقلاني وتلك الاعراض هي الاكوان وقال في موضع اخر ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وبه قال محمود الخياط وقيل ان الجوهر محتاج من كل جنس من اجناس الاعراض الى نوع فاذا لم يخلق الله نوع كان انعدم الجوهر وبمثله قال امام الحرمين وقال الكعبي ان لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وقال ابو الهذيل العلاف كما انه قال له كن فكان كذلك يقول له افن فيفنى وقال الجبائيان ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الجواهر الا ان ابا هاشم جعل الفناء واحدا وابا علي جعل لكل جوهر فناء وذلك الفناء

معدوم خ

يفني لذاته فهذه هي المذاهب المشهورة واستدل المصنف على مطلوبه بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متصفة بالعدم ثم اتصفت بالوجود فتكون قابلة لهما وذلك القبول من لوازم تلك الماهية والا كان عارضا فتفتقر الماهية في قبوله الى قبول اخر واذا كان من لوازمها استحال وجوب البقاء على تلك الماهية واعلم ان هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاوائل اما على القائلين بالوجوب مستندا الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستندا الى الغير يكون واجبا به والا لما وجد واذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم ذلك الوجوب بدوام المؤثر فاذن ليس طريق الرد هذا بل ان يقال المؤثر قادر مختار والعالم من حيث الماهية قابل للعدم يكون قابلا للعدم باعتبار ماهيته وفاعله واستحالة العدم عليه بالنظر الى الغير انما يكون اذا كان المؤثر موجبا ويستند في هذا الى السمع احتج الاوائل بان المؤثر موجب فيدوم وبان كل قابل للعدم فله هيولى فلو صح العدم عليها لتسلسل وبان العدم بعد الوجود يستلزم ثبوت بعدية لا حقة بزمان عارض لحركة قائمة بالجسم فيلزم ثبوت العالم حال عدمه واحتجت الكرامية بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي والاول اما مختار او موجب لا جائز ان يستند الى العدم لانه اما ان يكون لانتفاء شرط او انتفاء علة والا لم يكن له مدخل في تاثير الاعدام لكن ذلك باطل لان شرط الموجود وعلته موجودان فيكون الكلام في كيفية عدمه كالكلام في العالم وايضا شرط الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن العرض محتاج الى الجوهر فيلزم الدور ولا جائز ان يستند الى الموجب لانه يعطي الوجود فاذن ليس الا ان يطرء الضد لكنه محال لوجوه الاول انه يلزم الدور لان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الاول فلو علل انتفاء الاول به دار ولان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من

العكس فاما ان ينتفيا معا او يوجدا معا لكن انتفاؤهما محال لان العلة في نفي كل
واحد منهما وجود الآخر فلو انتفيا معا وجودهما معا محال والا لزم اجتماع
الضدين لا يقال الحادث اولى لانه متعلق السبب فيكون اقوى ولانه حال الحدوث
لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال ولانه جاز ان يكون اكثر اعدادا
لانا نجيب عن الاول بان الباقي متعلق السبب ايضا لامكانه وعن الثاني بان المحال
يلزم لو قلنا انه يوجد الحادث ثم يعدم ونحن نقول ان الباقي يمنع الحادث
من الطريان وعن الثالث ان اجتماع الامثال محال ولا يجوز ان يعدم بالفاعل
لان الاعدام ان كان وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا كان الوجود
عين العدم اقصى ما يكون في الباب انه يوجب فيرجع الى الطريان الضد وان لم
يكن وجوديا كان عدما محضا فيستحيل استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل
بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل النفي والا لوقع التمايز في العدميات
فيكون شيئية والجواب عن الاولين ما ياتي من كون الفاعل قادرا او ما تقدم
من كون الامكان عدميا وعن الثالث ان البعدية والقبلية من الصفات
الاعتبارية ولا يجب وجود معروضهما كالامكان والامتناع ولانهما يلحقان الزمان
فيلزم التسلسل ولان العدم يوصف بهما والباري تعالى ولانهما لو كانا وجوديين
لافتقر الى قبلية وبعدية اخرى ويتسلسل اجاب بعض المحققين عن الاول
بان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولما عداه بسببه فلا تسلسل وعن
الثاني انه يلزم صحة اتصاف العدم بهما لكن وجودهما في الذهن يدل على وجود
معروضهما في الخارج وعن الثالث ان العقل اذا اعتبر لهما قبلية وبعدية
حصلتا لهما لكن ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار والكل ضعيف لانه اذا عقل في
بعض الموجودات حصول السبق والتأخر من غير زمان فلم لا يعقل في العدم والوجود

وكيف لا يصح ان يقال انهما يلحقان الزمان لذاته واجزاء الزمان متساوية بل هي
امور فرضية لا وجود لها الا بالفرض واتصاف بعضها بالتقدم دون بعض
يقتضي وجودها فعلا فيلزم ثبات الآنات والثاني ضعيف لان المقتضي
لثبوت المعروض في الخارج انما ثبوتهما في الذهن وهو محال بالامكان والامتناع
واما كون ما يلحقهما بالغير فهو باطل لان الذهن يحكم بهما بالعدميات و
الثالث تسليم كونهما عقليين لا يدل على وجود معروضهما في الخارج اذ المعروض
هنا القبليات والبعديات الذهنية وعن الرابع انها شبهة باطلة بالواجب
منا واعلم انه قد نقل عن الكرامية ان الواحد منا اذا مات يعدم فلهذا
نقض الشيخ عليهم بذلك واجاب الشيخ ابو اسحاق بوجه آخر وهو انه يعدم
بطريان الضد والدور غير لازم لان انتفاء الاول بحدوث الثاني وليس
حدوث الثاني محتاجا الى الاول وان كان لا ينفك عنه كما ان العلة لا تنفك
عن المعلول وهي غير محتاجة اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم
لجواز ان يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف وجه قوته وايضا فالباقي محافظ
للوجود الحاصل والحادث معط للوجود والمعطي اقوى من المحافظ فيرجح الحادث
سلمنا لكن لا يعدم بالفاعل وما ذكرتم غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم بالاستمرار
على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل وقولنا فعل العدم بتجدد العدم بعد ان
لم يكن وبصدوره عن فاعله فالتمايز واقع بالضرورة ولا استبعاد في التمايز بين
العدميات بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الآخر وايضا فما
ذكرتم يقتضي ان لا يتجدد عدم اصلا لانا نقول المتجدد ان كان وجوديا لم يكن عدما
وان كان عدميا فهو محال لانه لا فرق بين قولنا لم يتجدد شيء وبين قولنا تجدد العدم
ولما كان ذلك باطلا بالضرورة فكذا ما قلتموه وقال بعض المحققين انه ليس بحل

شك بل هو زيادة شك وتوكيد لقول من يقول الهدام غير ممكن الا بطريان
الضد او لانتفاء الشرط فهو مذهب اكثر المتكلمين وفيه نظر لان الجواب بالمعارضة
انما هو انسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة وليس فيه زيادة شك بل هو
ابطال دليل الخصم سلمنا لكن يجوز ان يعدم بانتفاء الشرط والدور غير لازم لان
دعوى ان الشرط لا يكون الا عرضا خالية عن الحجة لجواز ان يكون الجوهر او لا
عرضا كان ما اراد عدمه او نقول الجوهر مشروط بعرض لا ينتفي فاذا لم يفعل الله
تعالى انتفى الجوهر او يكون الجوهر والعرض متلازمين وان لم يكن احدهما محتاجا
الى الآخر كالمتضايفين فاذا لم يوجد احد المتلازمين انتفى الآخر وقال بعض المحققين
هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الاعراض فلا يرد عليهم ما ذكرتموه والتلازم
من غير الحاجة محال والتمثيل بالمتضايفين غير صحيح لان اضافة كل واحد منهما
محتاجة الى ذات الآخر ثم اجاب عن الدور بانه انما يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجا
الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما
لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم الدور
اقول قول الكرامية ببقاء الاعراض ليس بمخرج للجواب عن الصحة لجواز بطلان
قولهم بل الاولى ان يقال هذه المسئلة تتوقف على استحالة البقاء على الاعراض
فان ثبت صح الجواب والا فلا والجواب عن الاضافتين ضعيف لان حاجة الاضافة
الى المعروض الاخرى لا يقتضي حاجتها اليها مع التلازم وجوابه عن الدور جيد

المقصد الرابع في الموجودات وفيه مسائل

المسئلة الاولى في ان الوجود نفس الماهية قال

القول في الموجودات وجود الشيء نفس ذاته والا لزم
التسلسل ووجب قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما محال

اقول اختلف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزلة والمثبتون من
الاشاعرة الى ان وجود الممكنات زائدة عليها مشترك بينها وقال ابو الحسين البصري
وابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين ان وجود كل شيء نفس حقيقته وقد اختار
المصنف هذا المذهب وقالت الاوائل ان الموجود مقول بالتشكيك بين الموجودات
وهو زائد عليها والكل موجود بوجود خاص ففي الممكنات ذلك الوجود الخاص زائد
وفي الواجب هو نفس الماهية واستدل المصنف بوجهين الاول ان الوجود لو كان زائدا
على الماهية لم يكن عدما محضا لاستحالة ان يكون الشيء عين نقيضه بل يكون ثبوتيا
فيكون ثبوته زائدا عليه وهو مشارك لغيره من الثبوتيات في الثبوت ويخصصه
بامر زائد والمشترك غير المخصص ويلزم ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ويتسلسل
الثاني ان الوجود لو كان صفة ثبوتية قائما بالماهية لزم قيام الموجود وهو الوجود
بالمحل وهو المعدوم لاستحالة ان يكون الماهية موجودة والا لزم اشتراط الشيء بنفسه
او كون الماهية موجودة مرتين والكل محال وايضا لو كان الوجود زائدا لم يكن الموجود
الواحد واحدا بل موجودان كل منهما موجود ويلزم ثبوت ما لا يتناهى احتج الآخرون
بانا نفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولان الوجود لو كان
نفس الماهية لم يتحقق الامكان النسبي فلا يتحقق التأثير ولانا نعقل الماهية ونشك
في وجودها ولان تصور الوجود بديهي بخلاف الماهية ولان الوجود مشترك لكون
مقابله واحدا فلو لم يكن مشتركا لزم عدم الانحصار في النقيضين ولتقسيمه الى الواجب والممكن
ولزوال اعتقاد الخصوصيات وثبات اعتقاده فيكون زائدا والا لتسلسلت العلل و
المعلولات وكان الجنس داخلا في طبيعة الفصل والتحقيق عندي في هذا الباب ان الوجود
زائد في المفهوم لا في الخارج وليس الوجود حالا في الماهية حلول السواد في الجسم وانما
تكون الماهية حالة من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم ولا باعتبار

عدمها او تلك فرضية وبهذا زال جميع الاشكالات الموردة من الجانبين

المسألة الثانية في ان العدم ليس بشيء قال

والمعدوم غير ثابت في العدم والعلم المتعلق بالتميز حاصل في المستحيل الموجود وفيما ياتي على انه غير محقق وان كان ممكنا

اقول ذهب اكثر المعتزلة كابي يعقوب الشحام وابي علي وابنه وابي الحسين الخياط و البلخي وابي عبد الله وابن عياش وابن عبد الجبار[1] ان المعدومات الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذوات وحقائق واعيان خارجية والفاعل انما يؤثر في جعلها موجودة وانها ثابتة باشخاصها وان الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص غير متناه وانها متساوية في كونها ذوات وان اختلافها بالصفات ثم اختلفوا فذهب جمهورهم الى انها في العدم موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية والسوادية الا ابن عياش فانه نفى الصفات عنها وزعم البصريان[2] ان المعدوم يكون صفة معدوما وانكره الكل وزعم الخياط انها موصوفة بكونها اجساما في العدم وانكره الباقون اما النفاة من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه وابو الهذيل العلاف فانهم قالوا المعدومات قبل وجودها نفي محض وعدم صرف والاوائل زعموا ان الماهية غير الوجود وانها يجوز تعريتها عن الخارجي والذهني وهل يجوز تعريتها عنهما معا منع المحققون منه واتفقوا على ان تلك الماهيات الواحدة والاكثر من حيث هي هي بل هي لواحق يلحقها العقل بها لنا على انها نفي محض قبل الوجود ان الوجود نفس الماهية فلا يمكن اجتماع الوجود والعدم وكذا الماهية معه وهذه الدلالة تمشي عند الشيخ ابي الحسن المصنف واما عندنا فدليل الذي نقوله ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت في الثبوت وامتازت بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا نعني بالوجود الا ذلك الثبوت والتحقق في الاعيان فتكون

(1) الصحيح عبد الجبار بن احمد (2) الصحيح ان المعدوم بكونه معدوما لا صفة كما في غيره من كتب الكلام ت

موجودة حال عدمها او هو محال احتج المثبتون بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم ومراد ومقدور وذلك متميز عن غير المعلوم والمراد والمقدور واما الكبرى فلان المعنى بكون المعدومات ماهيات متميزة متحققة ونحن نعلم ان امتياز هذه الماهية عن غيرها انما يكون بعد تحققها و ايضا الممكن متميز عن الممتنع والامتناع لكونه محلا عدميا ليس ثبوتيا فنقيضه هو الامكان ثبوتي فالممكن الموصوف ثابت والجواب ان ما ذكرتموه من العلم و التميز حاصل في المستحيل مع انها غير ثابتة وفي المركبات مع اعترافكم بكونها نفيا محضا وان كانت ممكنة وفي الاضافات والوجود نفسه فلانه متصور و ليس بثابت في العدم وايضا لو كان متعلق الارادة والقدرة ثابتا لزم تحصيل الحاصل والا بطل كلامهم وقد سلف ان الامكان ذهني

المسألة الثالثة في قسمة الموجود الى القديم والمحدث قال

والموجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم او يكون وهو الحادث

اقول اعلم ان الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون والثاني هو القديم والاول هو المحدث ثم لما كان السبق يقال على خمسة معان سبق العلية و الذات والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس زاده المتكلمون وهو تقدم الامس على اليوم والاول والثالث والرابع لا يعقل هيهنا فتعين الباقي للارادة فالسبق ان اخذ بالذات فهو المحدث الذاتي وذلك لان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود بل من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فاللاكون سابق على الكون بالذات ويقابله القديم الذاتي وان اخذ بالزمان كان هو المحدث الزماني فهو الذي يسبق عدمه وجوده بالزمان والزمان لا يصح ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى الاخير فهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الاولين والقديم يقابله بالمعاني المذكورة

المسألة الرابعة في انّ القديم لا يستند الى المؤثر قال

والقديم لا يستند الى الفاعل ان كان مختارا ويستند اليه ان كان موجبا

اقول الذي يوجد في الكتب انّ هذه المسألة مما وقع الخلاف فيها بين المتكلمين
والفلاسفة وليس كذلك لانّ المتكلمين جوّزوا استناد القديم الى قديم موجب لا
يفعل بواسطة القصد واحالوا استناده الى المختار لانّ المختار انما يفعل بواسطة القصد
وهو لا يتجه الى الموجود بل الى الشيء المعدوم والفلاسفة سلّموا هذين فلا منازعة بينهم
في الحقيقة نعم المتكلمون لما ابطلوا الموجب لزمهم ان يكون العالم حادثا وايضا منعوا
من كون القديم يسمّى مفعولا والاوائل جوّزوه فالمنازعة لفظية قال بعض المحققين
هذا صحيح من غير ارتضاء الخصمين لانّ المتكلمين لم يمنعوا القول بالعلة والمعلول فانّ
السيد المرتضى واصحابه زعموا انّ العالمية والقادرية والحيية والموجودية
احوال كانت للذات عليها في الازل مع تعللها بالحالة الخامسة وزعمت الكلامية
انّ عالمية الله وقادريته قديمتان مستندتان الى العلم والقدرة وهو مذهب اكثر
الاشاعرة وزعم ابو الحسين انّ العالمية حالة معللة بالذات وامّا الفلاسفة
فانّهم لم يمنعوا الاختيار عن الله سبحانه اقول هذا ضعيف جدا لانّا لم نقل انّ
المتكلّمين نفوا العلّة والمعلول في كل صورة بل نفوه في العالم والاثر عين
مستند الى علّة فلا يرد نقض ما ذكره بعلّة والاختيار الذي اثبته الاوائل ليس
هو الذي اثبته المتكلّمون بل الاختيار واقع عليهما بالاشتراك اللفظي

المسألة الخامسة في انقسام الموجود الى الواجب والممكن قال

والموجود امّا ان يكون واجبا او ممكنا

اقول هذه قسمة ضرورية لانّ الموجود امّا ان يكون مستغنيا عن الغير او لا
يكون والاوّل الواجب والثاني الممكن واعلم انّ الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك

اللفظي العام وهو الذي يحكم فيه برفع احدى الضرورتين والخاص وهو الذي
يحكم فيه برفعهما معا والاخص وهو الذي يحكم فيه برفع الضرورات كلّها
الذاتية والمشروطة والوقتية والاستقبالي هو الذي يعتبر فيه رفع الضرورة
بالنظر الى الاستقبال ومرادنا في هذه القسمة هو الخاص فالمنفصلة حقيقية ولو
اردنا العام لكانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ ابو اسحاق مانعة الخلو ولو اردنا
الاخصّ او الاستقبالي لكانت مانعة الجمع قيل ههنا الوجوب مغاير للوجود لاشتراك
الثاني دون الاوّل ولانّا نقول الموجود واجب فيفيد وان لم يكن بينهما ملازمة صحّ
الانفكاك بينهما وهو باطل لعدم انفكاك تعقل الوجود عن الوجوب وبالعكس
لكونه صفة وليست الملازمة من الطرفين لاستحالة الدور ويعلم من الوجود ولاشتراك
الوجوب بتعدد الموجودات ويلزم كون الوجوب معلولا وامّا العكس فلانّ الوجوب
نعت عدمي فلا يكون علّة للوجود ولانفكاك الوجوب عدمي لانّا نقول انه يؤكد الوجود
ولانّ اللاوجوب المحمول على المعدوم عدمي فالوجوب ثبوتي اجاب بعض المحققين
بانّ الوجوب لو اشترك بالتواطي لتساوت افراده في الاقتضاء وليس كذلك وانّما اشترك بالتشكيك
فكان كاقتضاء نور الشمس لابصار الاعشى بخلاف غيره من الانوار ولا يلزم من
كون الوجوب لازما كونه معلولا والحقّ انّ الوجوب والامكان والامتناع امور
معقولة تحصل في العقل من استناد المتصوّرات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها
معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست موجودات في الخارج حتّى يكون
علّة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما انّ تصوّر زيد وان كان معلولا لمن
تصوّره لا يكون علّة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا
تعقّله عاقل مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب واذا
كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه ان يكون نقيضا للوجود فانّ السلبي هو سلب شيء

عن شئ وسلب شئ عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب
واللاوجوب نقيضين يعني يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك
وكان العدم محمولا على اللاوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا
فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما
هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي

المسئلة الثامنة في خواص الواجب لذاته قال

مسئلة خواص الواجب الذاتي ان لا يكون وجوده بغيره والا لامتنع
الحال حال فرض عدم الغير وان لا يتركب عن الغير والا كان محتاجا اليه
وان لا يكون وجوده زائدا عليه والا لزم الاستغناء او نفي الوجوب
الامكان او لزم تأثير الموجود في المعدوم والكل محال وان لا يصح عدمه
والا كان وجوده مفتقرا الى عدم موجب العدم فينتفي الفرض

اقول قد ذكر المصنف اربع خواص للواجب الذاتي الاولى انه لا يجب بذاته وبغيره معا
لان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير وما بالغير يرتفع بارتفاعه فيلزم اجتماع
النقيضين حال فرض عدم الغير الثانية انه لا يتركب عن غيره والا كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج المركب الى مفرداته واجزائه فيكون ممكنا مع فرض وجوبه وان لا يكون
واجبا بذاته وبغيره معا الثالثة ان وجوده نفس ماهيته وهو قول الحكماء ومذهب
ابي الحسين البصري وابي الحسن الاشعري خلافا لاكثر المتكلمين والدليل على ذلك انه لو كان
زائدا فاما ان يكون محتاجا الى الماهية او مستغنيا والثاني باطل بالضرورة لانه لا
يعقل استغناء الصفة عن المحل والاول يقتضي ان يكون ذلك الوجود ممكنا وهو محال
لانه ينافي الوجوب هذا كلامه الا ان المصنف قسم القسم الثاني الى قسمين زيادة في الايضاح
وهو انه اذا كان الوجود ممكنا فلا بد له من مؤثر فاما ان يكون المؤثر شيئا غير

الماهية وهو محال لانه يلزم منه احتياج واجب الوجود في وجوده الى غيره و
هو محال او نفس الماهية فان اثرت وهي موجودة لزم التسلسل وكون الماهية موجودة
مرتين وان اثرت وهي معدومة لزم تأثير المعدوم في الموجود وهو محال قيل
عليه لم لا تؤثر من حيث هي كالقابلية ولان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة
ولان الوجود ان اقتضى التجرد اطرد في الممكنات فليس موجودة لذوجودها نفس ماهيتها
وان اقتضى عدمه فهو المطلوب وان لم يقتض شيئا لزم افتقار واجب الوجود في
تجرده الى علة منفصلة اجاب بعض المحققين عن الاول بان المؤثر في الوجود لا
يعقل ان يكون عدميا والماهية من حيث هي انما تكون موجودة في الذهن معدومة
في الخارج فلا يكون حينئذ مؤثرة بخلاف القابل الذي ليس مبدأ للتأثير وعن
الثاني بان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود العام المقول بالتشكيك لازم له
في المعقولية وعن الثالث ان المقول بالتشكيك على اشياء اذا اقتضى شيئا
لا يجب اطراد تأثيره كالضوء الحاصل من الشمس المقتضي لابصار العشي بخلاف غيره
من الانوار الرابعة انه لا يصح عدمه وهذه قضية بديهية لان الواجب لذاته لا
يكون ممكنا لذاته وقد استدل المصنف عليها ببرهان غير واضح وهو انه لو جاز عدمه لكان له موجب
معها فيكون وجوده متوقفا على عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا لذاته
هذا خلف وليس بجيد لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليل الامتناع
بعدم توقف وجوده على عدم سبب العدم تعليل لما يثبت للشئ لذاته بعلة غير ذاته

المسئلة السابعة في خواص الممكن لذاته قال

وخواص الممكن لذاته ان لا يرجح احد طرفيه الا بامر منفصل وان لا يكون
احد الطرفين اولى به والحاجة الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث

اقول لما فرغ من خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد ذكر هنا ثلاثا الاولى

انه لا يوجد احد طرفيه اما الوجود او العدم الا لعلة خارجة عن ذاته منفصلة
عنه لانه لولا ذلك لزم احد الامرين اما استغنائه وهو باطل بالضرورة او
افتقاره الى علة هي ذاته وهو محال لان العلة متقدمة فلو كان الشيء علة في
نفسه لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل بالضرورة الثانية انه لا يعقل ان يكون
احد الطرفين اولى به من الاخر لانه مع تلك الاولوية ان امكن وقوع الطرف
المرجوح فليفرض وقوعه فتخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطرفين دون الاخر
ترجيح من غير مرجح وهو محال وان لم يكن ذلك كان وجوبا لا امكانا قال بعض
المحققين هذا يقتضي نفي الاولوية مطلقا ولقائل ان يقول طرف الاولى
اكثر وقوعا واشد عند الوقوع واقل شرطا للوقوع وقد قيل في رجحان العدم في
الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها
البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع لغيره وبقاء القار غير
ممتنع لغيره واقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاشخاص في وقت واحد او
اوقات كثيرة او وقوع شخص واحد في ازمنة متعددة لان ذلك الوقوع واجب مستند
الى علة وشدة الواقع وقلة شرط وقوعه فان جميع ذلك مستفاد من الخارج بل المراد
بذلك الترجيح الذي لا ينتهي الى طرف الوجوب او الامتناع المستند الى ذات الممكن و
ليس المراد نفي الاولوية مطلقا لان المعلول المستند الى علة مركبة يكون وجوده
اولى عند وجود بعض اجزاء بعض العلة عند عدم الجميع الثالث ان الامكان
هو علة الاحتياج الى المؤثر وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه فان جماعة من الناس
ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث وهم قدماء المتكلمين اما المتاخرون منهم
والاوائل فانهم قالوا علة الحاجة هي الامكان وهو الحق عندي لوجهين الاول
ان العقل مع فرض كون الشيء ممكنا يطلب العلة في ترجيح احد طرفيه على الاخر وان

لم يتصور شيئا اخر اذ لو جوز وجوب الحادث لجزم باستغنائه الثاني
ان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة له والصفة متاخرة
بالطبع عن الموصوف والموجود متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول
عن العلة وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الموجود بالطبع والاحتياج
متاخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث علة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب
قيل ان الامكان صفة الممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن التاثير المتاخر
عن الاحتياج المتاخر عن علته والجواب الكذب في قولكم الممكن متاخر عن التاثير
بل المتاخر انما هو وجوده او عدمه وليس الامكان متاخرا عنهما

المقصد الخامس في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وفيه مسائل

المسئلة الاولى في اثباته قال

القول في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته

ثبوت حادث يوجب ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد من مؤثر

اقول هذا هو الغاية القصوى في علم الكلام واستدل المصنف عليه بطريقة
ابراهيم الخليل عليه السلام وتقريرها ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الصغرى
فقد تقدمت واما الكبرى فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما الصغرى
فلان المحدث قد اتصف ذاته بصفتي الوجود والعدم فهي قابلة لهما بالضرورة
ولا نعني بالممكن الا هذا واما الكبرى فضرورية قد تقدمت اذا ثبت هذا
فنقول المؤثر ان كان ممكنا افتقر الى مؤثر اخر فاما ان يتسلسل فهو محال لما
تقدم او يدور وهو باطل بالضرورة عند قوم ولانه يلزم تقدم الشيء
على نفسه او ينتهي الى الواجب لذاته وهو المطلوب فان قيل المعدوم نفي محض فلا
يصح الحكم عليه بالقبول سلمنا لكن يجوز ان تكون الماهية قابلة العدم حين

العدم وواجبة الوجود حين الوجود فلا يلزم الامكان كما ان الحدوث بشرط
الحدوث لا يجوز في العقل فرض تقدمه الا المحاول والا لزم صحة كون الحادث بشرط
الحدوث ازليا هف فصحة وجوده لذاته نقبلها وهو ممتنع ثم انقلب ممكنا
فجاز ان ينقلب واجبا سلمنا لكن الامكان باطل لان الوجود ان كان نفس الماهية كان
قولنا السواد يصح وجوده وعدمه والقضية الاولى باطلة والا لكان الامكان
منسوبا الى شيء واحد او اتصاف الموجود بالوجود والثانية كذلك لان القابل مع المقبول
والعدم لا يجامع الماهية وان كان الوجود زائدا كان المعدوم يصح ان يكون موجودا
وهو باطل لما بين من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا ولان الماهية اما موجودة
او معدومة فهي ممتنعة فلا امكان فالجواب عن الاول ان المحكوم عليه هي الماهية المعقولة
وذلك انا نعقل الماهية من غير ان نفرض معها وجودا او عدما ونقول تلك الماهية
يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون وعن الثاني ان الماهية من غير
اعتبار القيدين ممكنة وهو المطلوب وفي البداية لصحة وجود الحادث يلزم من جهة حدوثه
لا لذاته وتعيين وقت الحدوث لحكمة من خارج بسبب غير الحدوث وقبل البداية له
امتناع بالغير اي يمتنع لكونه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون
لصحة بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا لامتناع ان تصير التي للذات ازلية
وعن الثالث ان القائل بكون الوجود نفس الماهية يريد بقوله الشيء يصح ان يكون
موجودا او معدوما انه من الممكن ان يحدث ماهية بعد حدوث ذلك الشيء ويصح ان
يكون ذلك الشيء بعده ط ومن يقول بالزيادة يقول المعدوم يصح ان يتصف
بالوجود وهو معدوم اذ الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة وعن الرابع
ان ذلك الوجوب والامتناع ضروريان بحسب المحمول لاحقان بعد حصول
المنسوب اليه لا يؤثران في الامكان السابق

المسألة الثانية في انه تعالى قادر قال

والصانع قادر مختار والا لزم قدم العالم لان القديم موجود و
احالة العالم على فاعل عجيب الموجب مستقل البطلان من الشرع
وهو كاف في القدح بعدم بقاء القادرية لو فرضناها [illegible] بل
فانه في الحقيقة عدم الامور الاضافية ولا وجود لها الا في الذهن

اقول لما اثبت الذات شرع في الصفات وبدء بالقدرة ومعنى القادر عند محققي
المتكلمين هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فالدليل عليه ان العالم محدث
ومؤثره ان كان مختارا فهو المطلوب وان كان موجبا فان كان حادثا تسلسل وان كان
قديما توقف تأثيره على شرط حادث تسلسل او على شرط قديم او لم يتوقف لزم
قدم العالم لان عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المؤثر مختارا او ممكنا وعلته موجبة فلا يلزم ما ذكرتم من المحاذير سلمنا
لكن بقاء القادرية الازلية بعد وجود المقدور محال لاستحالة ايجاد الموجود
وان عدمت لزم عدم القديم سلمنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر قديما موجبا قوله
يلزم القدم قلنا القدم ان كان ممكنا التزمناه وان كان مستحيلا لم يلزم قدمه لعدم
المؤثر لان الاثر يعتبر فيه القابل سلمنا لكن الممكن من الطرفين يستحيل حصولها
حال حصول احدهما لوجوبه وامتناع الآخر وقبله لان الحصول في الاستقبال مشروط
بالاستقبال الممتنع في الحال فلا يكون مقدورا سلمنا لكن الترك غير مقدور لكونه
نفيا صرفا فلا يصح تفسير القادر بانه الذي يمكنه الفعل والترك والجواب عن الاول
ان نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذا يمكن ان يكون الاستدلال بالسمع و
لا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة او نقول الواسطة ممكنة لاستحالة تعدد الواجب
لذاته فهي من جملة ما سوى الله تعالى او ثبوت واسطة بين وجود الله ووجود ما سواه

غير معقول وعن الثاني ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدور
دون الاخر فاذا وجد المقدور وعدمت تلك الاضافة لا القدرة والذات وان قضا
انما تحقق في الذهن لاستحالة التسلسل وعن الثالث ان العدم مستحيل على تقدير
الاختيار ممكن على تقدير الايجاب سلمنا لكن الاستحالة مستندة الى الازل فكان
يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهو محال وعن الرابع ان التمكن حاصل قبل الفعل
بمعنى انه الان ممكن من ايقاع الفعل في ثاني وحاصله ان الوقوع في الاستقبال
يجامع المكنة في الحال لا الوقوع في الحال وعن الخامس ان القادر هو الذي
يصح ان يفعل وان لا يفعل لا انه يفعل الترك لان العدم من يقول انه وجودي

المسئلة الثالثة في انه تعالى عالم قال

وهو عالم لوقوع الافعال المحكمة منه والمحكم والترتيب عالمان لان
الحدوث ان كان فعله فهو قبله عالم والا كان قديما وتسلسله

اقول اتفق العقلاء على انه تعالى عالم والدليل على ذلك انه تعالى فاعل
الافعال المتقنة المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم والصغرى محسوسة والكبرى بديهية
فان قيل الكبرى منقوضة بالزنبور الفاعل للبيوت المسدسة التي يعجز عنها الاذكياء
وبالمحدث لفعل غيره فان افعالهما محكمة وهما غير عالمين ولان العلم نسبة فهو معها
والمقتضي له ذاته فيكون قابلا فاعلا وهو محال لان نسبة القابل بالامكان والفاعل
بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صفة كمال كان الله تعالى منزها عنه وان كان صفة كمال
كان الله تعالى مستفيدا له الجواب عن المحدث والزنبور انهما عالمان ان قلنا بصدور
الفعل عنهما واما القائلون بان لا مؤثر الا الله تعالى فلا يتمشى على اصلهم و
لانا لو فرضنا ان الله تعالى احدث فعل غيره فذلك الغير ان كان قديما لزم ثبوت
قديم وهو محال على ما ثبت وان كان حادثا كان من فعله تعالى فيكون عالما

بالضرورة وعن الثاني ان المحال يلزم لو اتحدت نسبة القبول والفعل
وليس كذلك فان بعضهم في الجواب نسبة القابل بالامكان العام فلا ينافي
الوجوب اعترض بعض المحققين بان مرادهم ان الفعل مع فاعله يجب ومع قابله لا
يجب وهذا الممكن بازاء الواجب فكيف يجامع ما يجب ثم اجاب بان الصفات لا توجد
الا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة اخرى وهي الاضافة
فالفاعل غير القابل واقول هذا بناء على ان العلم اضافي وان الاضافات لا وجود لها في الخارج
وان الله تعالى لا يستفيد من غيره صفة والكل مشكل وعن الثالث ان الذات الناقصة
تكمل بغيرها اما الكاملة بذاتها فان صفاتها كاملة بكمالها لا انها متممة له

المسئلة الرابعة في انه تعالى حي قال

وهو حي ومعناه انه لا يمتنع عليه صدور الفعل وثبوته

اقول اختلف الناس في معنى كونه تعالى حيا مع اتفاقهم على ثبوته فالذي اختاره
ابو الحسين البصري وجمهور الاوائل ان معناه انه الذي لا يستحيل ان يكون قادرا عالما
وذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة الى ان هناك صفة زائدة باعتبارها يكون قادرا
عالما والدليل على انه تعالى حي بالمعنى الاول انه قادر عالم فيكون حيا بالضرورة

المسئلة الخامسة في انه تعالى سميع بصير قال

وهو سميع بصير لانه يعلم المسموع والمبصر وادعاء امر زائد على العلم
لا نعقله لان الشاهد مدرك بالحواس وكيف يثبت غائبا والاعتماد على
المتنافي الحيوة وعدم الآلة لا يغني لما ذكرناه ولان حيوته تخالف حيوتنا
فلا يلزم الاشتراك في كل حكم فحيوتنا مصححة للشهوة دون حيوته

ولان حي

اقول اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب شيخنا
ابو الحسين الى ان معناه انه عالم بالمسموع والمبصر وذهب السيد المرتضى الى ان السميع والبصير

من كان على صفة كونها مختصة به صح ان يبصر المبصر ويسمع المسموع اذا وجدا و
السامع المبصر هو المدرك للمسموع والمبصر ففي الازل يقال هو سميع لا سامع بصير
لا مبصر وذهبت الاشاعرة الى انه تعالى سميع بصير بسمع وبصر قديمين والدليل
على انه تعالى سميع بصير ما ياتي في بيان كونه تعالى عالما بكل معلوم والسمع احتج السيد
المرتضى بان الادراك زائد على العلم في الشاهد فكذا في الغائب اما الاولى فلانا
نجد تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين وعند التغميض مع وجود العلم في
الحالين ولا يجوز ان يكون المرجع في ذلك الزائد الى تاثير الحاسة لان الانطباع
محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فلا بد من امر زائد وهو الادراك واما
الثانية فلان المصحح هو كون الواحد حيا لا افة به بالدوران وهو ثابت في حقه تعالى
فيثبت الزائد وهو الادراك واحتجت الاشاعرة على الزائد بانه تعالى حي والحي يصح
اتصافه بالسمع والبصر فلو لم يتصف بهما لكان متصفا بضدهما وضدهما نقص و
هو على الله تعالى محال والجواب عن الاول ان ادعاء الزائد انما يستفاد من الشاهد لكن
مدركه الحواس وهي منتفية عن الله تعالى فلا يتم الالحاق وتعويلهم على الاشتراك
في الحيوة وعدم الافة ضعيف لان عدم الافة عدمي فلا يصح التعليل به فلم يبق العلة
الا كون الواحد منا حيا حاسا وذلك لا يمكن اثباته في حقه تعالى على ما تقدم واليه
اشار بقوله لما ذكرناه وايضا حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا فلا يلزم اذا كانت حيوتنا
مصححة لشئ كون حيوته تعالى كذلك فان حيوتنا مصححة للجهل والشهوة وغيرهما مما
يمتنع ثبوته في حقه تعالى وبه يظهر الجواب عن الثاني وايضا انما يلزم من حصول المصحح
حصول الصحة ان لو كانت الماهية قابلة وقوله وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر باطل
فكثير من الحيوانات كالديدان وغيرها فاقدة لهما ولا يصح عليها الادراك فبطل ان يكون
المقتضي هو الحيوة وليس يلزم الاتصاف بالضد عند صحة الاتصاف بالضد الاخر لان الشئ

يصح اتصافه بالضدين اعني السواد والبياض ولا يجب اتصافه باحدهما سلمنا لكن لا نسلم ان احدهما
نقص في حقه تعالى سلمنا لكن استحالة النقص مستفاد من الاجماع ومعرفة كون الاجماع حجة
من ايات غير قطعية الدلالة فالتمسك بالايات الدالة على كونه سميعا بصيرا اولى

المسئلة السادسة في انه تعالى مريد قال

وهو مريد لانه يعلم صحة المصلحة في فعل ما يدعوه علمه الى ايجاده لا زيادة
على ذلك لان من الشاهد هو غير ثابت ها هنا لان الزائد ان كان الذات
او المعنى القديم او الحادث فيه او في الجماد او في الحي او لا في محل وهو
باطل بالمنافاة للكراهية ولما يبطل به المعاني القديمة وباستحالة الزيادة
وباستحالة قيام الارادة بالجماد وبوجوب رجوع حكم الارادة الى الحي وباستحالة
حلول عرض لا في محل وبتقديم الافعال وتاخيرها واستعباده وتجنبه
وعقاب اهل الاخرة الى غير ذلك يكفي في الداعي واذا انثلمت وجهته صحيحا

اقول اتفق المسلمون على كونه تعالى مريدا واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه
الشيخ ابو اسحاق ان المراد به انه عالم بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وتبعه على
ذلك ابو الحسين البصري فجعل الارادة هي الداعي والداعي نوع من العلم وقالت الاشاعرة
ان له صفة زائدة على العلم وهو اختيار ابي هاشم والدليل على كونه تعالى مريدا انه
قد خصص بعض المقدورات بالايجاد دون بعض مع تساوي النسبة فلا بد من مرجح غير
القدرة المتساوية النسبة وذلك هو الارادة واما الزائد فلا دليل على اثباته والقياس
على الشاهد ضعيف لانا انما نحتاج الى صفة اخرى لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع افعالنا
اما الواجب تعالى فانه يستحيل عليه التردد فلا يفتقر الى امر زائد على علمه بالمصلحة احتج
المثبتون للزائد بانه تعالى خصص بعض الاوقات بالايجاد فيه دون بعض مع امكان
التقدم والتاخر فلا بد من الارادة الزائدة على القدرة التي من شانها الايجاد لا غير

والعلم التابع ولانه تعالى امر ونهى واخبر وذلك لا يصح الا مع الارادة اذ صيغة الامر قد ترد
للتهديد والخبر قد لا يراد به الخبر ولانه تعالى يعاقب الكفار في الاخرة ويولمهم والايلام
المستحق لا ينفصل عن الظلم الا بالارادة واعترض عليهم ابو اسحاق المصنف فقال هذه
الوجوه انما تدل على الداعي اما على الزائد فلا ثم استدل على نفي الزائد فقال لو كانت
الارادة زائدة لكانت اما ذاتية او يكون مريدا بارادة قديمة او حادثة والكل باطل اما
الاول فلانه لو كان مريدا لذاته لكان كارها لذاته وذلك يوجب ثبوت النقيضين لكل المرادات
والمكروهات فلا يختص ببعضها دون بعض فحينئذ يكون الشيء الواحد المراد لزيد المكروه
لعمرو مرادا ومكروها واما الثاني فسيأتي ابطاله عند الكلام على المعاني واما الثالث
فلان تلك الارادة اما ان تكون حالة في ذاته او في غيره او لا في محل والاول باطل لاستحالة
كونه محلا للحوادث والثاني باطل والا لزم عدم المحل لان كل حادث يفتقر الى ارادة فلو كان
محلها حادثا لافتقر الى ارادة محدثة مفتقرة الى محل اخر ويتسلسل ولانه لو كان كذلك لرجع حكم
الارادة الى ذلك الجماد فلا يعقل حلول الارادة فيه لافتقارها الى بنية ٧ والثالث باطل ايضا لان العرض
لا يقوم بنفسه ولعدم اختصاصه تعالى بها والاشتراك في التجرد اشتراك في العدمي

٧ بنية

المسألة السابعة في انه تعالى متكلم قال

وهو متكلم واستفادته من السمع ومعناه انه فاعل الكلام لانه في اللغة
كذلك والا لزم ان يقال تكلم المصروع والصدى وقول الخصم بكلام النفس
باطل لانا لا نعلمه من انفسنا وايضا فهو متنازع فيه سلمنا ان صح فكيف تعرفه

اقول اتفق الناس على كونه متكلما واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة
كافة ان معناه انه تعالى اوجد حروفا واصواتا دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة
والاشاعرة اثبتوا معنى قائما بالنفس سموه كلاما والله تعالى متصف به وهو قديم
واحد اعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة الا انهم نازعوا في تسمية من فعل الكلام متكلما

بل جعلوه اسما لمن قام به الكلام والمعتزلة انكروا المقامات الاربع التي ذهب اليها
الاشاعرة والدليل على كونه تعالى متكلما قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما لا يقال
هذا اثبات الكلام بالكلام وهو دور لانا نقول انه اثبات مطلق الكلام لله تعالى
باثبات نوع منه لا من حيث انه مسند الى الله تعالى بل من حيث ان الرسول اخبر به
وصدق الرسول لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ ابو اسحق المصنف على تفسيره
باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون تكلم الجني على لسان المصروع فيسندون الكلام
الى من فعله لا الى من قام به وكذا الصوت القائم بالصدى فانه ينسب الى فاعل الكلام
لا الى من قام الصدى به ثم ابطل قول الاشاعرة بان ذلك المعنى غير متصور بالعقل
ولا يدرك بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح الحكم عليه بالثبوت والانتفاء و
استدل على ابطال القدم بان الكلام المعقول مركب من اجزاء متوالية مترتبة لا
يوجد اللاحق مع السابق فكل جزء لاحق حادث وكذا كل سابق لانه انما سبق عليه
بزمان متناه واحتجت الاشاعرة بان ماهية الطلب معقولة لكل احد وهي غير الارادة
لان الانسان قد يامر بما لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لاقامة عذره عند السلطان
بالتخلف عن اوامره المزايل للمؤاخذة فذلك نحن نسميه كلاما ولان اهل اللغة تصوروا
هذا المعنى قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد ٧ وانما جعل اللسان على الكلام دليلا
وكقول عمر زورت في نفسي كلاما واحتجوا على المقام الثاني بانه تعالى حي يصح اتصافه
بالكلام فيتصف به والا لاتصف بضده وهو نقص ولان افعال العباد مترددة بين الحظر
والاباحة والندب والوجوب فاختصاص بعضها بصفة من هذه يفتقر الى مخصص و
لانه تعالى ملك مطاع وكل ملك فله الامر والنهي وعلى الثالث بانه لو كان حادثا لكان
الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وعلى الرابع بان الكلام هو الخبر والامر والنهي خبر
ايضا لان الامر والنهي خبران عن ثبوت الثواب والعقاب على الفعل والترك والجواب

٧ الفؤاد م

عن الاول بان المعقول هو الارادة او تصور المراد والحروف الدالة على
الارادة والطلب الذي اثبتوه هو الارادة بعينها وليس هناك زائد و
دليلكم باطل لانه كما لا يريد منه الفعل فكذا لا يطلبه فتوعده والصحيح
السيد يأتي بصيغة الامر على الطلب من غير طلب والسند لا اثبات وقول عمر
ضعيف لوجود المعنى في الاخرس مع انه لا يسمى متكلما ومراد الشاعر وعمر تصور
الكلام وعن الثاني بانه لا يلزم من صحة الاتصاف به وجوبه او وجوب الضد على
ما سلف سلمنا لكن لا نسلم صحة الاتصاف به سلمنا لكن لا نسلم نقص ضده بل الاولى
ان يكون هو نقصا فان توجه الامر والنهي والخبر الى غير مأمور ومنهي ومخبر
عنه غير معقول ونقص عظيم وعن الثالث ان المخصص هو الارادة وايضا يمنع
تردد الافعال بين هذه الاحكام عند القائلين بالوجوه والاعتبارات وهذا
ايضا يناقض مذهبكم فان تردد الافعال بين الحظر والاباحة قبل المخصص باحدهما
للتعيين قبل وبعد السمع المخصص وذلك يناقض القول بان جهة الوجوب والحظر
مستفادة من السمع وكونه تعالى ملكا للامر والنهي لا يدل على محل النزاع وقيام
الحوادث به انما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث بذاته تعالى ونحن لا نقول وعن
الرابع بكون الامر والنهي خبرا باطل والا لدخلهما التصديق والتكذيب واستحال العفو
وايضا الخبر ليس بواحد لتركبه من المخبر عنه والمخبر به والنسبة نعم هو يدل على الصفة الواحدة
التي هي المبدأ واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا عن ترتب
الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان العقل الذي يغاير الدليل بالعرض بالضرورة

المسألة الثامنة في انه تعالى غني قال

وهو غني لا حاجة له الى غيره والا كان ناقصا وغير مستقل الكمال

اقول لما فرغ من البحث في الصفات الثبوتية شرع في السلبية وابتدأ

بكونه تعالى غنيا وهو قريب من الوضوح قد اتفق عليه العقلاء لانه واجب
لذاته وكل شيء منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقصا مستفيدا للكمال
من غيره وهو محال ولانه ليس بمشتهي ولا نافر لان الشهوة ميل الطبع الى المشتهى
والنفرة مجانبة الطبع لما ينفر عنه وهما فرعان على الطبع وهو محال على الله تعالى

المسألة التاسعة في نفي المعاني والاحوال قال

والقول بالمعاني القديمة باطل لان العلم بذاته غير العلم بذاته فيلزم التسلسل
قدماء لانها اثبتها والتداخل قبيل يعقل والا لم يكن عالما بها اولى وكان
قديما غير الله تعالى باطل بالاجماع وايضا فلم يكن هذا اولى من الصفة الاخرى وعن حكمه
الاعتماد على نسبته تعالى علما اليه شيء لان اهل اللغة لم تعلم ذلك في نسبته على
اعتقادها واستعمال المراد في بطل الذات من دليل العقل مسلم لكنه غير موجود في الخارج
بل هو في الذهن كالطول للطويل والفعل المحكم يدل على انه عالم على ذات العلم

اقول اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اصحابنا واكثر المعتزلة ان الله تعالى
قادر عالم حي لذاته على معنى انه ذات متميزة عن غيرها متميزة بحيث يصح معه صحة الفعل او
تبيين الشيء او عدم استحالة القدرة والعلم ولا يحتاج في ذلك الى ذات غيرها
يوجب له ذلك بل لو لم يكن في الوجود الا الله تعالى لكان قادرا عالما حيا وقالت الكرامية
والاشعرية انه تعالى قادر بذاته بمعنى هو قدرة حتى يصح منه الفعل فيوصف
لاجلها بانه قادر ولا بد من معنى يقوم به علم ليصح منه الاحكام فيوصف لاجله بانه عالم
ومعنى هو حياة ليصح منه ان يقدر ويعلم فيوصف بانه حي وكذا في الادراك والارادة
الى غير ذلك وقال ابو هاشم واصحابه انه يوصف بهذه الصفات لاجل اختصاصه
باحوال فيوصف بانه قادر لانه مختص بحالة لولاها لم يصح منه الاحكام وهكذا في كونه
حيا موجودا وعنوا بالحال صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم واستدل ابو اسحاق

المصنف بوجوه الاول ان القول بالمعاني يستلزم اثبات ما لا نهاية له والتالي باطل
قطعا على ما مر في المقدمة مثله بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات المتغايرة
متغاير والمعلومات غير متناهية فالعلوم غير متناهية هف وبيان تغاير العلوم
ان العلم من شرطه المطابقة ويستحيل مطابقة شيء واحد لمختلفين ولانا قد نعلم كون
الشيء عالما بهذا الشيء ونغفل عن كونه عالما بالآخر وذلك يدل على المغايرة الثاني
ان ذلك المعنى ان حل فيه فهو غير معقول وان حل في غيره رجع حكمه اليه لا الى
الله تعالى وان تجرد لم يختص به تعالى دوننا الثالث ان اثبات قدماء غير الذات
باطل بالاجماع الرابع لو كانت القدرة مثلا ذاتا قديمة لم تكن صفة اولى من الذات
ولا الذات ذاتا اولى من الصفة وهو باطل احتج الاشاعرة بوجوه احدها ان اهل
اللغة سموا من له علم بالعالم فيجب ان تثبت له صفة العلم والجواب لا اعتبار في ذلك
بقول اهل اللغة لان مثل هذه المعاني لا يدركونها وانما يثبتون في موضع الفاظهم
على ما يعتقدون الثاني انا نعقل الذات ثم نستدل على كونها قادرة وعالمة
الى غيرها من الصفات فيحصل لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا اولا وذلك
يدل على المغايرة بين الذات وهذه الصفات والجواب ان هذا الدليل انما يدل على
الزيادة في الذهن اما على ثبوت شيء في الخارج زائد على الذات هو قدرة او
علم او غير ذلك فلا وذلك مثل الطولية للطول فان طولية الجسم وصف في الذهن
ليس بموجود في الخارج الثالث ما ذكره ابن الباقلاني من الكلابية في التمهيد
تقريره ان الفعل المحكم يدل على ان الفاعل عالم فلا بد من مدلول يتعلق به
الدليل ولا يجوز ان يكون المدلول هو الذات والا لزم انتفاؤها عند انتفاء
الفعل المحكم ولا يجوز ان يكون صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل
عالم قادر دلالة على صفة ترجع الى ذاته لوجب ان لا توجد نفس القادر العالم الا

عالما قادرا او تنتفي عنه هذه الصفات بانتفاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم
يجز ان يكون دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع الى
نفسه فوجب ان يكون مدلول الفعل ومتعلقه هو العلم والجواب انه لا يدل على
كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة ترجع الى ذاته ويلزم ما ذكره فانه يستحيل
عندنا خروج العالم القادر عن كونه عالما قادرا ولا ينتفيان عندنا الا بانتفاء
ذاته فالفعل المحكم انما يدل على ان فاعله ذات تبين الامور وتصح منها الافعال
المحكمة عند متأخري علمائنا واما عند اوائلهم كالسيد المرتضى واتباعه فانه يدل
على ذات مختصة بصفة لكونها على تلك الصفة صح منها الفعل المحكم وعلى كلا
التقديرين يبطل ما ذكره المستدل لانا نقول الفعل المحكم لا يدل على الذات
المجردة بل على ذات مخصوصة تبين الامور على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك
الحال تفعل افعالا محكمة وكلام اصحاب الاحوال معلوم البطلان بالضرورة وقد احتج
نفاة المعاني بوجه آخر فقالوا لو كان لله تعالى علم زائد على ذاته لكان تعلقه
بالمعلوم كتعلق علومنا فيلزم تساوي العلمين فيشتركان في القدم والحدوث واللازم
باطل اعترض بعض المتأخرين بانه يلزمهم من الاشتراك في التعلق المساواة في
الحقيقة ولو سلم منعنا الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود واجاب بعض
المحققين بان العلم اذا كان نسبة او تعلقا الى المعلوم فالنسبة التي تكون الى معلوم
واحد متماثلة ولا تندفع بقياسها الى الوجود لان الوجود يقع على وجوده وعلى
وجودنا بالتشكيك فلا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور المتماثلة فانه يجب اشتراكها
في اللوازم واقول لا يكفي في تماثل النسب واتحادها اتحاد المنسوب اليه فان علم زيد
وظن عمرو اذا تعلقا بشيء واحد لا يستلزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلهما في الحقيقة
منعنا وجوب اشتراكهما في القدم والحدوث لانهما ليسا بمتلازمين لشيء فان

القدم هو الوجود الذي لم يسبقه شيء والحدوث هو الوجود المسبوق والوجود
ليس بلازم لشيء من الماهية لذاتها اما في حق الواجب تعالى فلان وجوده نفس
حقيقته واما في حق غيره فلانه مستفاد من الفاعل

المسألة العاشرة في انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض قال

وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض والا لكان حادثا لما ذكرناه ولم يصح ان يفعل الجسم
وهذا يبطل المعاني ايضا في القدرة واستحالة التحيز والاجماع واثبات معنى نفي

اقول في هذه المسألة ثلاثة مباحث الاول انه ليس بجسم ذهبت الامامية و
اكثر العقلاء الى انه تعالى ليس بجسم وذهبت الحشوية الى انه تعالى جسم فقال بعضهم
انه تعالى طويل عريض عميق وقال آخرون منهم انه جسم لا كالاجسام وهذا غير محقق
لانهم ان عنوا به طويلا عريضا عميقا فهو المذهب الاول ودليل الابطال مشترك
بينهما ومع ذلك فقولهم لا كالاجسام مناقضة وان عنوا بكونه جسما انه قائم بذاته لا
كالاجسام اي ليس بطويل ولا عريض ولا عميق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم على
القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه فرجع المنازعة الى اللفظ والدليل على نفي
الجسمية عنه وجوه الاول انه لو كان جسما لما انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثا
وقد سلف تقريره في بيان الحدوث الثاني انه لو كان جسما لم يصح منه فعل الجسم و
التالي باطل لانه فاعلها على ما تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية وبطلان الاول
ان الاجسام متماثلة فلو صح منه فعل الجسم لصح منا والتالي باطل بالضرورة فالمقدم
مثله الثالث ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بها وانما
يفعل من حيث هو موجود والصورة انما تفعل لمشاركة الوضع فان النار لا تحرق اي جسم
اتفق بل ما قرب منها وما بعد عنها انما تفعل بواسطة فعلها في القريب والفاعل في
المركب فاعل في جزئه ولاشتراكها بين الصورة والهيولى في الوضع وهذا دليل الاوائل

على انه تعالى ليس بجسم مضافا الى غيره من الادلة الثالث ان كل جسم مركب اما
من الاجزاء التي لا تتجزى او من المادة والصورة وواجب الوجود ليس بمركب قال
المصنف وهذا يبطل المعاني ايضا في القدرة واشار بذلك الى الوجه الثاني ومراده
ان الواحد منا لما كان قادرا بقدرة لم يصح منه فعل الاجسام لانه انما يفعل مخترعا
او متولدا او مباشرا والاول باطل لان المخترع لا يصح بالقدرة فان القوي الشديد
لا يمكنه ان يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكا ولا تسكينا والثاني باطل
ايضا لانا اما ان نفعل في محل قدرتنا فيلزم التداخل او لا في محل القدرة وهو
انما يكون بالاعتماد الواقع في الجهات المختلفة ولا جهة اولى بتوقعه من اخرى ولانا
لو اعتمدنا اوقاتا طويلة لم نفعل جسما والثالث باطل والا لزم التداخل واذا ثبت
ان القدرة لا يصح منها فعل الجسم ثبت انه تعالى ليس قادرا بالقدرة ويلزم من ذلك
نفي جميع المعاني كالعلم والحيوة وغيرها لوقوع الاجماع على احد الامرين اما اثبات
الجميع ونفيها فالفرق ثالث خارق للاجماع فيكون باطلا البحث الثاني انه ليس بجوهر
الجوهر يقال على معان احدها المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو منفي عن الله
تعالى لما بان من استحالة التحيز عليه ولان كل متحيز لا ينفك عن الحوادث فيكون حادثا
الثاني الذات الشيء وحقيقته ولله تعالى ذات وحقيقة لانه محقق كل حقيقة فكيف
ينفي عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو جوهر بهذا المعنى الثالث الموجود لا في موضوع و
الله تعالى جوهر بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده زائدا على ماهيته وليس بجوهر
عند القائلين بكون الوجود نفس الماهية فانهم فسروه بالموجود لا بمعنى الموجود بالفعل
والا لكان الشك في وجوده شكا في جوهريته بل الماهية التي لو وجدت كانت لا في
موضوع وهذا انما يعقل لو كان الوجود زائدا البحث الثالث في انه تعالى
ليس بعرض حدوث الجسم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض الا فيهما يستلزم

حدوث واجب الوجود وليس بحادث فهو ليس بعرض

المسألة الحادية عشر في انه تعالى ليس بمتحيز قال

وليس بمتحيز لانه ان كان منقسما فلما ابطلناه و
الا كان اصغر شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

اقول اتفق اكثر العقلاء عليه الا المجسمة واستدل المصنف عليه بانه لو كان
متحيزا لكان اما منقسما او غير منقسم والاول باطل لما تقدم من نفي الجسمية
عنه تعالى والثاني باطل والا لزم ان يكون الله تعالى اصغر الموجودات تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وايضا لو يكون متحيزا لم ينفك عن الالوان بالضرورة
وهي حادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وواجب الوجود ليس بحادث

المسألة الثانية عشر في انه تعالى ليس حالا في غيره قال

ولا حال في شيء ولا يقوم بالمحل وهو مستغن مطلقا ويلزم قدم المحل ايضا

اقول هذا الحكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلافا لبعض النصارى
القائلين بحلول الله تعالى في المسيح وبعض الصوفية القائلين بحلوله تعالى في
العارفين الواصلين والدليل على نفي الحلول ان المعقول منه قيام موجود بموجود
على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب
الوجود تعالى فان عني بالحلول غير هذا المعنى فلا كلام فيه الا بعد افادة تصوره
وقد استدل المصنف عليه بانه لو حل فاما مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاول
باطل والا لزم افتقاره الى المحل وتقومه به على ما فسرنا الحلول به ويلزم ايضا
قدم المحل وهو باطل لما بينا من حدوث العالم والثاني باطل لانه ينافي الحلول
قال بعضهم المعقول من الحلول حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه وهذا
انما يعقل في حق من يصح عليه الحلول في الحيز وهذا غير جيد لان حلول الصور

في المواد وحلول الاعراض النفسانية في النفوس ليس بهذا المعنى الذي
ذكره وهو معقول ولهذا اشتغل المتكلمون بنفيه ولو لم يكن معقولا لاكتفوا
بعدم المعقولية لا بادلة لهم بل الحق ان حلول الشيء في الشيء لا يعقل
الا اذا كان تعين الحال بواسطة المحل وواجب الوجود لا يتعين بغيره واذا ثبت
انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثبت انه ليس في جهة والامكان بالضرورة خلافا
للكرامية والمجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة فوق والدلائل النقلية متأولة

المسألة الثالثة عشر في انه تعالى يستحيل قيام الحوادث بذاته قال

ولا تقوم الحوادث بذاته تعالى والا كان حادثا

اقول اتفق العقلاء عليه الا الكرامية والدليل على انه تعالى يستحيل عليه
التغير لاستحالة انفعاله تعالى عن غيره وقد استدل المصنف عليه بالدليل المشهور
عند المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته لم ينفك عنها والتالي باطل
والا لكان حادثا فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجهين احدهما انه لو قامت الحوادث
به لم يخل عن اضدادها وهي حادثة ايضا الثاني ان صحة الاتصاف بالحوادث
من لوازم الماهية والا لزم التسلسل وصحة الاتصاف تتوقف على امكان الصفة
والحادث لا امكان له ازلا فالصحة اللازمة للماهية حادثة فالماهية كذلك هذا وهذا
الدليل عندي لا يخلو من نظر وذلك لان صحة الاتصاف نوع من الامكان وقد
سلف انه عدمي وقوله صحة الاتصاف تتوقف على امكان الصفة ان عنى به الامكان
الراجع الى الماهية فهو صحيح ولا ينفعه فان الحادث بالنظر الى ذاته ممكن ازلي وان
عنى به الامكان الاستعدادي فهو محال فان صحة المقدور من القادر لا تتوقف على
وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل على الصحة الذاتية فان امتنع وجود
المقدور لعايق او لفوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقد اعترض قوم

بأن الله تعالى لم يكن فاعلا ولا عالما بأن العالم موجود في حال عدمه ولا أنه لم يكن سامعا ولا مبصرا ولا عالما بها بالكلية ثم تجددت له هذه الصفات فتكون الحوادث قائمة بذاته وهو ضعيف فإن المتجدد ههنا أمور إضافية لا وجود لها في الخارج

المسئلة الرابعة عشر في استحالة رؤيته قال

ولا يصح رؤيته لاستحالة الجهة عليه ووجوب رؤيته الآن لصحة ابصارنا وارتفاع الموانع والاعتذار بالعلم لا يغني لأن مخالفة الدليل شاهدا جايز فعلى الخصم بيان مثله وابدية النفي بلن وعدم المضاف ومعناه تمدحه تعالى بانتفاء ادراك الابصار وهو يدل على انتفاء الابصار عنه التمدح وعليه يخرج قولهم بموجب الآية بناء على العموم وحملهم لها على بعض الأحوال فقدبره

أقول اتفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالى الا الأشاعرة والمجسمة الا ان المجسمة انما قالوا برؤيته لكونه جسما عندهم تعالى عن ذلك وسلموا أنا ان المجرد يمتنع رؤيته فالمذهب الذي ذهب اليه الأشاعرة مخالف لكل العقلاء والتجاء اكثر العقلاء في ذلك الى الضرورة فإن الرؤية انما تصح لمن كان مقابلا او في حكم المقابل كالعرض في المحل والصورة في المرآة والمقابلة وحكمها انما يكون في الأجسام ذوات الجهة والله تعالى بريء عن جهة على ما تقدم فلا يكون مرئيا وأيضا لو كان مرئيا لرأيناه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان شرائط الادراك هي سلامة الحاسة وكون المبصر كثيفا وعدم افراط في الصغر والمحاذاة او حكمها وتوسط الشفاف ووقوع الضوء على المبصر وعدم افراط الضوء وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان بعضها كالاضداد لا التوقف يستحيل اشتراطها في حقه تعالى الا الأول والثاني اعني سلامة الحاسة فلو كان الله تعالى يصح ان يرى لوجب رؤيته فإن الحواس صحيحة والموانع مرتفعة فيجب الادراك والا لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ونحن لا نراها وان حصلت

الشرائط وارتفعت الموانع اعترضوا على هذا بأن حاصله يرجع الى الاستدلال بالشاهد على الغائب فالخصم يقول ان الله تعالى عالم وانما صح ان يكون معلوما او عالما لا كالأشياء في الشاهد معلوما ولا عالما الا تحيزا أجاب الشيخ بأن مخالفة الدليل شاهدا جائز لأهل الدليل العقلي وقد دل على انه ليس بجسم فعلى الخصم بيان مثله في صورة النزاع على أن الذي ذهبنا اليه ليس فيه الحاق الغائب بالشاهد وأيضا قال الله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ولن لنفي الأبد بالنقل عن اهل اللغة واذا لم ير موسى لم يره غيره بالاجماع احتجت الأشاعرة بوجوه الأول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقلب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته والثاني غير مراد لاستحالة الجهة عليه فيحمل على المجاز وهو الرؤية من باب اطلاق السبب على المسبب وأيضا النظر اذا اقترن بحرف الى افاد الرؤية في الاستعمال والجواب من وجوه احدها انه يجوز ان يكون المضاف محذوفا فيصير التقدير الى نعمة ربها ناظرة وحذف المضاف شائع في اللغة الثاني يجوز ان يكون المراد بقوله ناظرة منتظرة فيصير التقدير الى ثواب ربها منتظرة الثالث لا نسلم ان النظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم أره وانشد الشاعر، واذا نظرت اليك من ملك، والبحر دونك زدتني نعما، وليس النظر هنا بمعنى الابصار لاستحالة ابصاره والبحر بينهما وقال حسان، وجوه يوم بدر ناظرات، الى الرحمن تأتي بالفلاح، وليس النظر هنا بمعنى الابصار وان اقترن بحرف الى الرابع قال السيد المرتضى يجوز ان يكون المراد بالى واحد الآلاء وهي النعم الخامس ان هذه الآية معارضة بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار نفى الادراك عنه على وجه المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح بين مدحين قبيح واذا تمدح بنفي الادراك وجب ان تستحيل رؤيته والا لزم النقص في حقه تعالى وعلى هذا يخرج تأويلاتهم في هذه الآية مثل قولهم انا نقول بموجبها في الدنيا وان جميع الابصار

لأن المدح ح

لا يدركه ولا يستلزم ذلك نفي ابصار المؤمنين فانه لا يلزم من سلب الكل سلب
الكلي لانا قد بينا ان هذا النفي تمدح فاثباته نقص فلا يجوز اثباته في الدنيا
والاخرة لا للمؤمن ولا للكافر الوجه الثالث ان موسى سأل الرؤية ولو كانت
ممتنعة لما سألها والجواب ان موسى سأل عن لسان قومه بدليل قوله تعالى اتهلكنا
بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم الثالث انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن استقراره
فتكون ممكنة والجواب ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال الحركة وذلك
محال والعجب ان الاشعرية استدلوا باخبار الله تعالى عن ابي لهب انه لن يؤمن على
امكان ايمانه وههنا قد اخبر الله تعالى بانه لن تراني ثم ادعوا الامكان الرابع
ان الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ولا
مشترك الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لتركبه من قيد عدمي فلم يبق
الا الوجود وهو ثابت في حقه تعالى فيثبت الحكم وهذه حجة عول عليها الاشاعرة
كافة وهي في غاية الضعف لان وجوده عين ذاته فيكون مخالفا للوجود فلا
يلزم [illegible] الاشتراك في الحكم وايضا الصحة عدمية فلا تفتقر الى علة سلمنا
لكن لا يجب الاشتراك في العلل عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نسلم
الاشتراك في الحكم لان صحة رؤية الجوهر تخالف صحة رؤية العرض سلمنا
لكن لا نسلم الحصر سلمنا لكن الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير وهو امر ثبوتي
سلمنا لكن يجوز ان يكون الامكان علة لا يقال انه عدمي لانا نقول
امكان الرؤية عدمي فيصح تعليله به سلمنا لكن لم لا يجوز تخلف الحكم لمانع
او فقدان شرط سلمنا لكنه معارض بصحة المخلوقية والملموسية وغيرهما
من الاحكام المشتركة بينهما وبالجملة فهذا الدليل في غاية الضعف

المسألة الخامسة عشر في انه تعالى قادر على كل مقدور قال

وهو جائز قادر على كل ما يصح ان يكون مقدورا لان نسبة الذات
الى كل ممكن متساوية وعلى اعمال عباده لانه ان اتصف بها قبل
خلقه لم تزل وان لم يكن متصفا بها قبل خلقه فقد حدثت
العلة فكيف لا يفعل الحكم وهو قادر على القبيح والا لم يستحق
مدحا اذا لم يفعله ونحن الضعفاء نوجد الخير خيرا ونوجد
الشر شرا فان عنوا بنفس المسألة فهو الزام لمذهبنا
والا فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف
يتسع بعدم المقتضي وقادر على خلاف المعلوم للامكان
الذاتي واستحالة ان يبطل المشاهد مقدمتها وعلى امثال
اعمال العباد فان صفاتها احوال عارضة لا تدخل في حقيقتها

اقول لما فرغ من بيان صفاته شرع في بيان احكامها وابتدأ بكونه قادرا
على كل مقدور وفي هذه المسألة مباحث الاول في انه قادر على كل مقدور وهو
اختيار اكثر علمائنا ومذهب الاشاعرة وقد نازع في ذلك جماعة وسيأتي البحث
معهم والدليل على انه تعالى قادر على كل مقدور ان ما اقتضى صحة كونه قادرا
على شيء هو الامكان اذ الوجوب والامتناع يخالفان المقدورية والامكان
في كل الممكنات حاصل فالمقدورية ثابتة في الكل لتساوي النسبة اليها وايضا
فانما قدر على البعض لذاته لا لشيء اخر فذاته متساوية النسبة الى الكل فالكل
مقدور له البحث الثاني في انه قادر على عين افعال العباد وهو مذهب المصنف
وجماعة من اصحابنا والاشاعرة وذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى
ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله واحتجا

السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والدليل على ما ذهب اليه
المصنف ما تقدم واحتج المانعون بوجهين الاول انه يلزم منه وقوع مقدور
بين قادرين وهو باطل والا لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما
هف الثاني ان حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي ويمتنع
عند الصارف فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله تعالى على الفعل الواحد واراده
الله وكرهه العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهو محال والجواب عن الاول
انه لا يلزم من اجتماع القدرتين اجتماع التأثيرين فان المحال اجتماع التأثير بالقدرة
وحدها والمصنف جعل الجواب عن ذلك اسنادا الى مطلوبه فقال ان المتنازعين
انما ذهبوا الى انه لا يقدر على كل مقدور العبد حذرا من وقوع مقدور بين
قادرين فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفا بالقادرية على تلك
الحركة او لا يكون فان كان الاول فعند خلق العبد اما ان لا يكون العبد قادرا عليها
وقد فرضناه قادرا هف او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب او ينتفي
قادرية الله تعالى لوجود قادرية العبد وهو محال لعدم الاولوية بل انتفاء قادرية
العبد لوجود قادرية الله تعالى اولى والثاني باطل لان المانع من الاتصاف
حصول المقدور بين القادرين وهذه العلة منتفية قبل خلق العبد فيلزم من
انتفائها انتفاء الحكم وهو عدم القدرة فتثبت القادرية وعن الثاني ان العدم
انما يتحقق عند تحقق الصارف اذا لم يوجد قادر اخر يدعوه الداعي الى فعله
البحث الثالث في انه تعالى قادر على القبيح ذهب اليه اكثر العقلاء وخالف
فيه النظام من المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم من عموم القدرة
الثاني انه لو لم يكن قادرا عليه لما استحق المدح على تركه والتالي باطل بالاجماع
فكذلك المقدم الثالث انه لو لم يكن قادرا عليه لما قدرنا نحن والتالي باطل

قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه تعالى قادر لذاته ونحن قادرون بقدرة
مستفادة منه فكيف يتعالى قدرتنا ما لا يمكن نسبته اليه احتج النظام بوجهين
الاول انه قد تقرر ان موجد الخير خير وموجد الشر شرير فلو كان قادرا على
فعل الشر لكان قادرا على ان يجعل نفسه شريرا فلا يكون قادرا على فعل الخير
لاستحالة ان يكون خيرا شريرا والثاني ان وقوع القبيح منه يستلزم الجهل او الحاجة
وهما مستحيلان عليه واستحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم والجواب عن الاول
ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل
ان يكون فاعلا لهما فان هذا نفس المسئلة وهو التزام لمذهبنا وان عنيتم
به شيئا اخر فبينوه وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء بل انما يقالان بالاضافة
الى غيرهما فاذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى
غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهذا الوجه الذي استدل
به المجوس والثنوية على ان الله تعالى قادر على فعل الخير لا غير وقالوا ان
الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا
وجوابهم ما ذكرناه في الثاني وعن الثاني ان المحال نشأ من الوقوع لا من القدرة
بل لعدم الداعي اليه فعدم الوقوع مستند الى انتفاء الداعي الى الفعل لعدم
المقتضي البحث الرابع في انه تعالى قادر على خلاف المعلوم وهو مذهب اكثر
العقلاء الا عباد بن سليمان الصيمري والدليل عليه وجهان الاول ان خلاف المعلوم
ممكن فيكون مقدورا على ما تقدم الثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للقدرة
فكيف يكون المتأخر مبطلا للمتقدم ويلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء
لانه اما معلوم الوقوع او العدم والحاصل ان وجوبه بالنظر الى العلم لا ينافي
امكانه الذاتي والقدرة تتعلق به بالنظر الى الامكان الذاتي لا الى الوجوب الحاصل

بالعلم احتج عباد بان خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والمحال
غير مقدور وعليه والجواب ان الاستحالة اللاحقة لا تنافي المقدورية وانما هي الاستحالة الذاتية
لا العرضية المبحث الخامس في انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد وهو مذهب اكثر العقلاء
الا البلخي والدليل عليه انه ممكن فيكون مقدورا على ما سلف احتج ابو القاسم البلخي بانه اما
طاعة او سفه او عبث والله تعالى يستحيل عليه ذلك والجواب ان ذلك صفات لا تؤثر في الحقائق

المسألة السادسة عشر في انه تعالى عالم بكل معلوم قال

وهو عالم بكل المعلومات لاستواء نسبة الذات اليها بذاته والمغاير الذي ادعي
اشتراطه باطل بعلمنا بانفسنا والجزئيات والتغير في الاضافات لا يقتضي تغير الذات

اقول هذه المسألة مما ذهب اليها المسلمون كافة وقد خالف فيها جماعة ياتي
البحث معهم وفيها مباحث الاول في انه تعالى عالم بكل المعلومات[2] فيصح ان يعلم كل
المعلومات فلو اختص ذاته بمعلوم دون معلوم لزم الافتقار الى المخصص وهو
محال والاختصاص نفسية لاستحالة افتقاره الى الغير والنفسية متى صحت وجبت
والا لا فلا تكون نفسية الثاني انه تعالى عالم بذاته خلافا لجماعة من القدماء
ولمعمر من المتكلمين والدليل عليه ما تقدم ولان العلم هو الحصول ولا ريب في
حصول الشيء المجرد القائم بذاته لنفسه فيكون عالما بها احتج المخالف بان العلم
اضافة ولا يعقل اضافة الشيء الى نفسه وتغاير الذات لنفسها من حيث العالمية و
المغايرة متوقفة على العلم المتوقف على المغايرة فليس بكاف والا لدار والجواب
انه منقوض بعلم الواحد منا بنفسه قال بعض المحققين المقتضي للمغايرة هو العلم وليست
المغايرة بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول
عن علته والا لزم الدور وهو باطل لان العلم لا يقتضي المغايرة بل هو متوقف عليها
توقف المشروط على الشرط الثالث في انه تعالى عالم بالجزئيات خلافا للفلاسفة

لنا ما تقدم ولانها معلولة له ومستندة اليه والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول احتجوا بانه يلزم منه التغير عند تغير المعلوم او وقوع الجهل حين
تغاير العلم والجواب ان التغير واقع في الاضافات وهو لا يستلزم وقوعه
في الذات وتحقيقه ان الصفات منها ما هي اضافية محضة كالتيامن والتياسر
ومنها ما هي حقيقية محضة كالسواد والبياض ومنها ما هي حقيقية تلزمها الاضافة
كالعلم والقدرة فعند وقوع التغير في المعلوم والمقدور تتغير الاضافات
لا الصفات الحقيقية ولا الذات وهذا الجواب لا يتأتى على مذهب الشيخ ابي الحسين
لانه ينفي المغايرة بين العلم الذي يتغير هو الاضافة ويلزمه ان لا يكون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب عن ذلك ان العلم بان الشيء
سيوجد نفس العلم بالوجود اذا وجد وهو ضعيف فان العلم يستدعي المطابقة و
الفلاسفة قالوا انه يعلم الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي متغيرات
زمانية وهو باطل لانه يلزم منه نفي علمه تعالى وقد ذهب بعض الناس الى انه لا
يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها والا كان معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم
ممتنعا فيلزم الجبر وهو ضعيف لانه ان عني به وجوب صدوره عن علمه فهو باطل
لانه عالم بذاته وبالمعدومات ولا يلزم وقوعها وان عني به انه واجب المطابقة لعلمه
فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد ولا يكون مجبورا لان الوجوب
اللاحق لا يؤثر في الامكان السابق وذهب آخرون الى انه تعالى لا يعلم غيره لانه
يلزم منه تكثر الصور في ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان العلم اضافة
لا صورة وتكثر الاضافات لا يقتضي كثرة الصفات وذهب آخرون الى انه تعالى
لا يعلم ما لا يتناهى لان المعلوم متميز والغير المتناهي[2] والجواب منع الكبرى وذهب آخرون
الى انه تعالى لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بانه عالم ويتسلسل والجواب ان التسلسل يلزم من

[2] غير متميز (ساقط من اصل النسخة)

ثبوت اشياء متغايرة انتفت امّا من ثبوت اشياء متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فلا

المسئلة السابعة عشر في انه تعالى واحد قال

وهو واحد لان اثبات ذاتين لا يتميزان كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين وايضا فانهما انما يصح تمانعهما فلنفرض وقوعه فليتأد الى الفساد والاقوى السمع

اقول اتفق اكثر العقلاء عليه واستدل الشيخ عليه بوجوه الاول انه لو كان
في الوجود واجبا وجود لكانا قد اشتركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب
الوجود فاما ان لا ينفصل احدهما عن الاخر بفصل مميز واما ان ينفصل و
الاول محال لان الاثنينية لا تعقل مع عدم الانفصال وليس اثبات ذاتين
لا يتميزان الا كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدد ولما
كان الثاني باطلا بالنص وبين كان الاول كذلك والثاني باطل ايضا لانه يلزم وقوع
التركيب في واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهذا الدليل انما يمشي بعد اثبات
كون الوجوب ثبوتيا قال بعض المحققين الواجب غير الوجوب ولا ريب في
كونه ثبوتيا وليس البحث في الوجوب فهو غير جيد لان الواجب من له الوجوب
فالوجوب له اذا كان امرا اعتباريا كان الواجب فانما يختص بشيء متصف بذلك الامر
الاعتباري فان عنوا بالاشتراك مع كثرة الواجب اشتراكهما في كون كل واحد
منهما ذاتا موصوفة بامر اعتباري فمسلم ولكن لا يدل على التركيب لان الاشتراك
وان عنوا به الاشتراك في الماهية فهو ممنوع قال بعض المتأخرين اذا كان
الوجوب مشتركا كان الوجود مغايرا للهويتين فان استلزمتاه كان ممكنا هف
وان انعكس فلا اثنينية وان انتفى اللزوم فالاجتماع معلول وقال بعض المحققين
المخالفين يلزم لو كان الواجب ممكنا لان الوجوب اما ان كانت هويته مستلزمة
لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلول الغير

بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون واجبة لصفة
تقتضيها ذاتها وفيه نظر لان الواجب انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا كان
ممكنا بجوهره والوحينئذ لا يكون الواجب في حال الاستغناء الوجوب عنه هف
الوجه الثاني دليل التمانع وتقريره انا لو قدرنا الهين فاما ان يصح من احدهما فعل
ما يخالف فعل الاخر او لا فان صح فلنفرض وقوعه لان ما لا يمتنع لا يلزم من فرض
وقوعه محال والثاني باطل لانه عند وقوع الاختلاف ان حصل مرادهما لزم
اجتماع الضدين وان لم يحصل كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الاخر
فيقعان معا حال العدم هف وان حصل مراد احدهما كان ترجيحا من غير مرجح ولان
من لم يقع مراده ليس باله لعجزه وان امتنعت المخالفة فهو محال لان كل واحد منهما
قادر على ما لا ينتهي والفرض صحة فعل مقدوره فيصح من هذا الحركة لولا الاخر
ومن الاخر السكون لولا هذا فاما ان يقصد الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده
وليس تقدم قصد احدهما اولى من الاخر فلا يمنع قصد احدهما قصد الاخر فتصح المخالفة لا يقال
يجب ان يكونا حكيمين فلا يقصدان المخالفة ولان المحال انشأ من التعدد مع وقوع المخالفة
فلا يلزم من استحالة هذا المجموع استحالة احد اجزائه على التعيين لانا نقول يجوز ان يكون
فعل كل واحد من الضدين مصلحة وعن الثاني ان التعدد ملزوم لامكان المخالفة
المستلزمة للمحال فيكون محالا فالملزوم محال الوجه الثالث السمع فقد دل على الوحدة
ويكون احد الادلة ولا استحالة في استفادة هذا الحكم من السمع فانه لا يتوقف على الوحدة
فلا دور وانما كان هذا اقوى لاشتمال الدليلين الاولين على دعاو مشكلة

المسئلة الثامنة عشر في ابطال الماهية قال

والماهية باطلة لانا نعلم وجوده وهو غير الذات الحقيقية

اقول ذهب ضرار الى ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو للاجماع على

قولهم لا يعلم ما هو الا هو ولانا لو رأيناه لما علمنا من حقيقته ما لم نعلم الآن و
الشيخ بطلانه لان ذات الله تعالى هي وجوده ووجوده معلوم فماهيته معلومة
وقول ضرار غير قوي والتحقيق فيه ان المعلوم لنا منه ليس الذات لانا انما نعلم
صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم والصفات الاضافية كالخالقية والرازقية
والسلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي ولا في جهة اما الذات الموصوفة
بهذه الاوصاف فهي غير معلومة وقولهم الوجود معلوم ان عني به المختص به
تعالى فهو محال وان عني به المشترك فهو مذهبنا فان عني ضرار بالماهية تلك
الحقيقة والذات فهو حق وان عني به شيئا آخر فهو جهالة

المسئلة التاسعة عشر في ان كلامه تعالى حادث قال

وليس مخاطبا متكلما في الازل لقبح خطاب المعدوم

اقول اتفقت المعتزلة عليه خلافا للاشاعرة والكلابية والدليل عليه ان
العالم حادث وخطاب المعدوم قبيح عقلا فانه لا يحسن ان يجلس الانسان في
داره ويأمر وينهى من ليس بحاضر عنده ويعده العقلاء سفيها واثبت الكلابية
كلاما قديما ليس بامر ولا نهي ولا خبر وهو غير معقول لان كلامهم النفساني
انما اثبتوه بالقياس على الطلب الذي نجده نحن عند الامر والنهي واثبتوا
المغايرة بينه وبين الارادة بما قدمناه واما اثبات غير ذلك فليس بمعقول
اجماعا منا ومنهم ثم ان الاشاعرة اثبتوا الله تعالى امرا ونهيا في القدم
وجوزوا خطاب المعدوم كمن يوصي غيره بان يأمر ولده بالتعليم بعد موته فان
الولد يصير مأمورا بذلك الامر وهو خطأ فان الامر يتوجه الى موجود
ليس مع الله تعالى غيره ليأمره ان امرنا وقد بينا ازيد من هذا فيما سلف

المقصد السادس في استناد صفاته الى وجوبه وفيه مسائل

المسئلة الاولى في ان المؤثر واجب الوجود لذاته قال

القول في الدلالة على ان الصفات ثابتة من وجوب وجوده
فقط مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المقصود وان كان
ممكن الوجود افتقر الى مؤثر فيتسلسل او ينتهي الى الواجب الوجود لذاته

اقول اتفق العقلاء على اثبات موجود واجب الوجود لذاته والشيخ لما اثبت في
اول الكتاب الصانع اثبت وجوب وجوده والدليل عليه ان هنا موجودا بالضرورة
فاما ان يكون واجب الوجود فهو المطلوب او ممكن الوجود فيفتقر الى المؤثر الواجب والا
لزم الدور او التسلسل وهما باطلان وقد مضى تقرير الشرطية وبطلان اللازم بين
وهذا برهان يتبين اشار اليه في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد

المسئلة الثانية في استناد سلب العرضية والجسمية عنه تعالى الى الوجوب قال

والموجود اما ان يتعلق وجوده بغيره من حيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا
يتعلق والاول الممكن والثاني الواجب لذاته فالله تعالى ليس بعرض لان
العرض يتقوم بمحله وما يتقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه اولا

اقول لما اثبت الشيخ اولا وجوب وجوده شرع في المسائل اللازمة عنه وهي اربع
الاولى انه ليس بعرض وتمهيدا لذلك قاعدة هي ان الموجود من حيث هو موجود اما ان
يتعلق وجوده بغيره او لا يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونعني بالتعلق هنا
الاحتياج والافتقار كتعلق المعلول والمشروط والحال والمركب بالعلة والشرط و
المحل والجزء اذا ثبت هذا فالعرض يتعلق بالمحل بحيث يستحيل وجوده منفكا
عنه ويحتاج فيه اليه لتشخصه وقوامه بالفعل وواجب الوجود لا يفتقر في وجوده
الى غيره فهو ليس بعرض الثانية انه ليس بجسم لان كل جسم مركب اما من الجواهر
او من المادة والصورة وكل مركب مفتقر وذلك ينافي الوجوب الذاتي

المسألة الثالثة في انه تعالى ليس له صفة زائدة على الماهية قال

وليس له صفة زائدة على ذاته لانه ان تقوم وجوده بها كانت ذاته
مفتقرة الى غيره وان لم يتقوم بها فهو معلول وعلته اما بالذات
ويستحيل كونها فاعلة وقابلة او غيرها وافتقار الواجب الوجود بغيره

اقول هذا مذهب الاوائل وجماعة من المتكلمين اختاره الشيخ واستدل عليه بانه
ان كانت له صفة زائدة على ذاته فاما ان تكون مقومة للذات او عارضة لها و
الاول باطل اما اولا فلانه يلزم افتقارها اليها والمفتقر ممكن والواجب ليس
بممكن واما ثانيا فلان الصفة لا يعقل تقوم الذات بها والثاني باطل ايضا
لانها تكون ممكنة حينئذ فالمؤثر فيها اما الذات او غيرها والاول باطل والا
لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لان نسبته الى المقبول نسبة الامكان و
نسبته الى الفاعل نسبة الوجوب ولا يصح انتساب الشيء الواحد بالامكان والوجوب
والثاني باطل والا لكان واجب الوجود متعلقا بغيره ومفتقرا اليه وواجب الوجود لا
يتعلق بغيره على ما بيناه وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول انا لا نسلم استحالة
القبول والفعل الى الشيء الواحد وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار القبول لا
ينافي الوجوب باعتبار الفعل والمحال يلزم لو اتحد الاعتبار الثاني لا نسلم امتناع
تعلقه بالغير على الوجه الذي ذكره ههنا ولا يلزم من استناد صفة الى الغير امكانه
والصواب ههنا ان الصفات زائدة في المعقولية لا في الخارج

المسألة الرابعة في انه تعالى يستحيل عليه التغير قال

وليس بمتغير لان حدوث امر فيه ان اقتضاه غيره
كانت الذات متعلقة بالغير والذات تقتضي دوام التغير

اقول اتفق العقلاء عليه الا القائلين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى

والدليل عليه ان التغير اما ان يقتضيه ذاته او غيره والثاني باطل والا لكان
متعلقا بغيره وواجب الوجود لا يتعلق بغيره والاول باطل ايضا والا
لزم دوام التغير لدوام ذاته فلا يكون التغير تغيرا هذا خلف

المسألة الخامسة في انه تعالى مبتهج بالذات قال

دقيقة المؤثر مبتهج بالذات لان علمه بكماله الاعظم
موجب لهذه اللذة وكيف لا والواحد منا يلتذ بكماله الانقص
وكونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا ينفي ان يكون
في الغائب لغيره فلذلك يجوز ان تعدد السبب ولسنا نقول انه
يلتذ بخلق شيء ليجب وجوده ازلا بل هو ملتذ بذاته و
هذه المسألة سطرنا فيها كتابا مفردا اسميناه كتاب الابتهاج

اقول هذه المسألة مما وافق الشيخ ابو اسحق فيها الحكماء وخالف الائمة
وباقي المتكلمين فيها وقد اتفق الجميع على نفي الالم عنه وفي هذه المسألة
مباحث الاول في حد اللذة قالوا هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
والادراك معلوم والنيل الاصابة والوجدان ولا بد منهما اما الاول فلدلالة
الشاعر عليه بالمجاز وهو محترز عنه بالتعريف واما الثاني فلان المدرك قد يكون
لحصول صورة الشيء وهي غير مستلزمة للذة وقولنا لما هو عند المدرك كمال و
خير لان الخير والكمال قد لا يدرك كان من حيث هما كذلك فلا يحصل اللذة بل لكماله
كالبر وخيريته عند المدرك والخير هو حصول الشيء لما يليق به فذلك الحصول لنا
من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهته دون اخرى و
الالتذاذ يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير الثاني في اثبات اللذة

العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك لان اللذة هي ادراك الكمال ولكل قوة
من القوى كمال يخصها فكما ان العين تلتذ بوصول كمالها اليها وهو مشاهدة
المحبوب والذوق يلتذ بوصول كماله اليه وهو الطعم الملائم كذلك القوة العقلية
تلتذ بوصول كمالها اليها وهو حصول ادراك الملائم لها الثاني ان اللذة العقلية
اقوى لان ادراكها اتم فانها تصل الى كنه الحقيقة وتميز الماهية عن غيرها
بفصولها وتوصلها الى اجزائها وتميزها عن اعراضها اما الحس فانه يدرك ظاهر
الشيء واعراضه ايضا مدرك العقلية واجب الوجود وصفاته والاشياء التي لا
يجوز عليها التغير كالطبايع الكلية والماهيات الباقية ومدرك الحس اشياء جزئية
متغيرة ممكنة غير باقية بل هي مستفيدة للوجود من غيرها ولا ريب ان الاول اكمل
فادراكه يكون اتم والذ بهجة اذا تمهدت هذه المباحث فنقول الابتهاج اللذة و
السرور والمراد منه الحال التي تحصل لدى الخير والكمال من جهة الخير والكمال وقد ادعى
المصنف ثبوته له تعالى لانه عالم بذاته التي هي اكمل الموجودات وذاته ملائمة لها
وادراك الملائم الكامل يوجب اللذة وكيف لا يكون كذلك والواحد منا يلتذ
بكماله الناقص فكيف ينتفي عنه هذا المعنى مع بلوغ كماله الى الغاية القصوى
احتج المتكلمون بوجهين الاول ان اللذة من توابع اعتدال المزاج فلا يصح ثبوتها في
حقه تعالى لانتفاء متبوعها وهو المزاج عنه الثاني ان اللذة ان كانت قديمة وهي
داعية الى ايجاد الملتذ به وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان يوجد لوجود المقتضي وهو
القديم والداعي وانتفاء المانع وهو الازل وان كانت حادثة كان الله تعالى
محلا للحوادث واجاب الشيخ عن الاول بان كونها في الشاهد من توابع المزاج لا
يقتضي كونها في الغائب كذلك فانه يجوز تغاير السبب مع وحدة المسبب بالنوع
فاعتدال المزاج يوجب اللذة عندنا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب

وعن الثاني ان المحال انما يلزم لو قلنا انه يلتذ بفعل اما اذا قلنا انه
يلتذ بذاته وقد ذكر المصنف انه صنف كتابا في هذه المسألة ولم يصل الينا

المقصد السابع في العدل وفيه مسائل

المسألة الاولى في الحسن والقبح العقليين قال

القول في العدل الافعال قد يستقل العقل بقبح بعضها وبحسن بعض
بحسنه كالظلم والانصاف والكذب والصدق فانه معلوم ولا يستند الى الشرع
لاستقباح الجاهلية فلا بد من العقل ولانا عند كون هذا الحكم بقبح فالمؤثر
فيه نفس كونه ظلما ومن ادعى الضرورة في ذلك فهو الحق ولهذا اذا
شككنا في النبوة يرتفع قبح الزنا دون قبح الظلم ولو كان
الحسن للامر لم تكن افعال الصانع حسنة ولانتفاء النهي مقابلة
في القبح لانتفاء الامر فوجب ان تكون افعاله قبيحة

اقول اطلق المتكلمون العدل على العلوم التي لها تعلق باحكام افعاله تعالى
من حسن منها ووجوب الواجب منها ونفي القبيح عنها والاصل الذي تتفرع عليه
مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيما لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب فاذا ثبت هذا
بنوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف ووجوب اللطف وغيرها من المسائل الاتية
ولما كان هذا الاصل يتوقف على معرفة الحسن والقبيح وانهما عقليان ابتدأ المصنف
بالبحث عن ذلك ثم اعلم ان حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر من مؤثر على جهة
الصحة لا على جهة الوجوب وينقسم الى حسن وقبيح فالحسن هو ما ليس لفعله مدخل في
استحقاق الذم والقبيح هو ما لفعله مدخل في استحقاق الذم واحترزوا في
الحد بالمدخلية عن الصغائر فانها وان لم يستحق بها الذم الا ان لها مدخلا
فيه واذا ظهر هذا فنقول الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان من الافعال ما هو حسن

لوجوه يقع عليها اى يقترن بحدوثها قرينة راجعة الى الاثبات او النفى بوصف
لاجل تلك القرينة بانها دفع ضرر مثلا فيقضى العقل بحسنها ومنها ما يقع لوجوه
يقع عليها اى تقترن بحدوثها قرينة راجعة الى النفى او الاثبات بوصف لاجلها
بانه ظلم مثلا فيوصف بالقبح وقالت الجبرية ان الحسن والقبح انما هو بالامر والنهى الشرعيين
والعقل لا يقضى فى شىء من الافعال بحسن ولا قبح واختلفت المعتزلة فيها فقال بعضهم ان
العلم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها ضرورى وقال آخرون انه استدلالى واختار الشيخ
الاول واستدلت المعتزلة بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق
والانصاف والاحسان اما العقل او الشرع والثانى باطل والا لما حكم به العقلاء
قبل الشرع والجاهلية يحكمون بالحسن والقبح وان لم يعرفوا الشرع وكذا البراهمة
المنكرون للشرائع يحكمون بالحسن والقبح الثانى انا عند العلم بكون الفعل ظلما نحكم
بقبحه وذلك مما يقتضى استناد القبيح الى كونه ظلما كما انا عند علمنا بملاقات النار
لليابس نحكم بالاحراق فيستند الاحراق الى النار فكذا هنا وليس هذا استدلالا
بالدوران الظنى بل هو نوع من القضايا البديهية المسماة بالحدسيات الثالث لو كان
قبح المقبحات مستندا الى الشرع لما علم الفرق بين ما علم قبحه من الشرع او من العقل
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبيان نفى التالى انا عند تشككنا
فى الشرع نشك فى قبح الزنا وشرب الخمر ولا نشك فى قبح الظلم والكذب الرابع لو
كان الحسن من الشرع لما كانت افعال الله تعالى حسنة والتالى باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحسن عندهم هو المامور به والله تعالى غير مامور فلا يكون
فعله حسنا لا يقال المقتضى لحسن فعله انتفاء النهى عنها لا الامر بها لانا نقول
لو كان انتفاء النهى حسنا لكان انتفاء الامر مقبحا لاستحالة ايجاب الضدين حكما
واحدا فكان يجب ان تكون افعاله كلها قبيحة لانتفاء الامر عنها والى هذا اشار

المصنف بقوله وانتفاء النهى عن المقتضى للحسن مقابل فى القبح انتفاء الامر
الخامس لولا الحسن والقبح العقليان لم يقبح من الله تعالى شىء فكان منه تعالى ارسال
الكذاب والخلف فى خبره وهذا يقتضى ارتفاع الوعد والوعيد وفيه ابطال التكليف
وغيره من الفساد مما فيه احتج الجبرية بان الله تعالى قد كلف بما لا يطاق اذ كلف
بالايمان من علم كفره ولو كان قبيحا لما فعله الله تعالى ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان
اعنى تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر به ومن جملته الاخبار بعدم ايمانه فهو تكليف
بالجمع بين النقيضين ولان القبح منتف عن الله تعالى بالاجماع وعن العبد لان
افعاله اضطرارية فلا قبح ولان الكذب قد يحسن اذا تضمن تخليص النبى من
القتل والاعتذار بالتعريض او بالتخلف لمانع غير مفيد لجواز اطراده فلا كذب
والجواب ان العلم غير مؤثر فى الامكان فلا اضطرار والا لكان الله تعالى
موجبا وتكليف ابى لهب من حيث التصديق والاخبار من حيث العلم وهما غير متناقضين وكون
العبد مضطرا ممنوع لما بيناه من عدم تاثير العلم وحسن الكذب المتضمن للتخليص ممنوع اذ هو قبيح
لكن العقل يقضى بارتكاب اضعف القبيحين والتخلف لمانع لا يمنع الحكم الكلى بقبح الكذب
كما ان كذب الحس والعقل فى بعض الاحكام لا يقدح فى المحسوسات والاحكام العقلية

المسئلة الثانية فى انه تعالى لا يفعل القبيح قال

والصانع تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه
واعتباره بالشاهد والقدر المدعى منفى حال الغفلة
والحسن انما يفعل لحسنه كالتكليف الذى لا غرض فيه الا ذلك

اقول اتفقت الامامية والمعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب والدليل عليه انه تعالى عالم بكل معلوم وغنى عن كل شىء
لما سلف فيكون عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه ومن كان كذلك لا يفعل القبيح

بالضرورة واعتبره بالشاهد فان الواحد منا انما يفعل القبيح لجهله او
لجهله بغناه عنه فيظن حاجته اليه وان كان غنيا او للحاجة ومتى انتفت هذه
الاحتمالات فانه لا يفعل القبيح قطعا وقول المصنف وغناه عطف على
قوله بقبحه لا على قوله لعلمه فان العلم بالقبح والغناء عنه لا يكفيان في الامتناع
من الفعل لجواز جهل المتصف بهما بالاستغناء فيفعله فان جعل عطفا على القبح
تضمن العلم بالغناء وحصول الاستلزام العلم بالمطابقة لا يقال انا انما لم يصدر
منا فعل القبيح لتصورنا الذم والله تعالى لا يتصور في حقه فجاز وقوعه منه لانا نقول
التعليل بما ذكرتم باطل لانا قد نترك وان زاد نفعه على الضرر الحاصل بالذم لا يقال
انما كما لا نفعل القبيح الا عند الجهل والحاجة كذلك لا نفعل الحسن الا عند النفع او دفع
الضرر ولما استحال ذلك في حق الله تعالى بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبح
عنه لانا نقول لا نسلم انا انما نفعل الحسن للنفع او دفع الضرر بل نفعله لحسنه كارشاد الضال
وتنجي الغريق مع انتفاء كل غرض سوى كونه حسنا وايضا فقياس الحسن على القبيح
باطل فانا اذا فعلنا فعلا لحسنه لا يلزمنا فعل كل حسن بخلاف ترك القبيح

قال المسألة الثالثة في انا فاعلون

ونحن فاعلون لافعالنا الحسنة والقبيحة لانها واقعة بحسب قصدنا والتنزيه والمدح
متعلق بها والكذب بالذم والقول في فعل العبد على اصلهم يلزم ان لا
تكون لله تعالى نعمة على كافر ولا عظم ومن وان يظهر المعجزات على يد الكاذب فلا وثوق
بالشرائع وان يكون ظالما جائرا تعالى عن ذلك والتعلق بالحكم الى مرجح والكلام
كان لا فانه لا بد من مرجح ملجئ بالملالة المرجح العلم بما في الفعل من المصلحة
في الوقت عالية ذلك لا عذر لظهور البطلان من القبح اجمعه عند اشتراط الخصم
وصدر فعل غير مشعور لعين تعلق لانا ما استند الناس على الفاعل بالاحكام فيما

اقول اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على ان العبد فاعل بالاختيار
وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه الى ان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد
وليسوا محدثين لها ولا مكتسبين وذهب النجار والاشعري ومن تبعهما الى ان الله
تعالى هو الخالق لافعال العباد فيهم وهم مكتسبوها واختلفوا في معنى الكسب فقال
بعضهم ان العبد اذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى واذا عزم على فعل
المعصية خلقها الله تعالى وقال بعضهم ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى
وكونه طاعة او معصية صفة تقع بقدرة العبد وقال بعضهم ان قدرة العبد
تتعلق بحال الفعل وهي غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة اما
المعتزلة فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى ان العلم بكوننا فاعلين نظري
وذهب ابو الحسين البصري الى انه ضروري واستدل الشيخ على بطلان قولهم بوجهين
الاول ان افعالنا واقعة بحسب قصدنا ودواعينا منتفية عند صوارفنا وذلك
مما يقتضي استنادها الينا ضرورة والاولى ان يستدل بها على ضرورة العلم بانا
فاعلون لا على انا فاعلون كما استدل به مشايخ المعتزلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون
حاصلا من الله تعالى وان وقع بحسب دواعينا لانه تعالى قادر عليه فجاز وقوعه منه
لانا نقول قدرة الله تعالى عليه لا تقتضي القدح في علمنا الضروري باستناده الينا
لا يقال هل تفصلون بين خلقه تعالى الفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم له بحسبها فان
اعترفتم بالفصل فبينوه والا جاز ان يكون مخلوقا فيكم لانا نقول اخبار القاضي
القضاة فقال الفصل بينهما انا متى احدثنا ما قرن به علمنا ضرورة انه لولا
دواعينا الباعث وانه يجب وجوده بحسبها ومتى خلق فينا لم يجز ان يقترن به العلم
لانه يكون جهلا وفيه اعتراف بمذهب ابي الحسين لقائل ان ينازع في وجوب اقتران العلم
الثاني ان العقلاء يمدحون المحسن ويذمون المسيء ولولا علمهم بوقوع الاحداث

الا ما ثبت مما جاء بذلك كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة الحسنة وذم قبح الخلقة
السيئة لتخالفه لانتفاء المدح والذم فرع على كوننا فاعلين فلو استدللنا بهما
على الجزم لدور لانا نقول انما استدللنا بهما على العلم بكوننا فاعلين لا على كوننا
فاعلين وقد اجاب الاشعري بان الحال انما يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة اما اذا
قلنا انه مكتسب صح توجه المدح والذم اليه وان لم يكن فاعلا واجاب الشيخ بان الكسب
هذيان اذ هو لفظ لا معنى تحته لانا نورد فنقول هل للعبد فعل ام لا فمن كان الاول فقد
ناقضتم وان جاز وقوع فعل ما منه فليجز سائر افعاله كلها اليه وان كان الثاني
لزم الجبر ومن قبح المدح والذم وقبح بعثة الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وغير ذلك في الزامهم الشيخ في فصل العلل التي هي العزم على الطاعة و
المعصية هل هما من فعلهم ام لا فان قالوا بالاول فقد ناقضوا وان قالوا معنى الكسب حينئذ
ثم ان الشيخ ابا اسحاق الزمهم امورا شنيعة الاول انه لا يكون لله تعالى نعمة على مؤمن
ولا كافر اما الكافر فظاهر لان الكافر ظاهر لانه خلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم
يعذبهم عليها فاي نعمة عليه في ايجاد الخير بالنسبة الى العذاب الدائم واما المؤمن فانه
انما يكون منعما عليه لو حصل له المصلحة واذا اسند القبائح اليه تعالى جاز ان يكون
ما فعل الله بالمؤمن مفسدة له فلا يكون نعمة وايضا فان المؤمن عندهم يجوز ان
يعذبه الله تعالى على ايمانه وامتثال اوامره فاي نعمة حينئذ عليه وهذا من اشنع الاشياء
وثانيها الثاني انا اذا جوزنا استناد القبائح اليه جاز اظهارها المعجز على يد الكاذب فلا يبقى
وثوق بالشرايع اجابوا عنه بان تجويز العقل لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العادية
وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجويز جهل كيف وعندهم ان جميع انواع
القبائح واقعة منه تعالى فلو لم يعلم من عادته تعالى فعل القبائح لم يكن التجويز منافيا
للقطع اما مع علمنا فلا الثالث الزمهم ان يكون الله تعالى ظالما جائرا لانه فعلهما و

واذا جاز ثم

ذلك باطل بالاجماع ولقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد احتج الخصم بوجوه احدها
ان العبد اما ان يكون نسبة الفعل والعدم اليه على السوية او يجب احدهما والثاني يلزم
منه الجبر وعدم المكنة وهو المطلوب والاول اما ان يفتقر الى ايجاد احد الطرفين الى مرجح
او لا يفتقر والثاني محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح والاول لا يخلو
اما ان يكون المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول يلزم منه التسلسل والثاني يلزم منه
الجبر لان عند حصول المرجح يجب الفعل والا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجح
اخر ويتسلسل فلا بد من الانتهاء الى مرجح يجب معه الفعل وذلك عين الجبر اجاب
المصنف بوجوه احدها ان المرجح ليس امرا يخترعه فيكون مرجحا بل علم الانسان بما له
في الفعل من المصلحة هو المرجح والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة ممكن
واجب بالنظر الى هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تعالى وليس العلم هو المقتضي
للفعل وهكذا اذا علم اشتمال الوقت على المصلحة ولم يعلم اشتمالها في وقت اخر فانه يقتضي
ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانيها ان القادر يرجح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح
كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان والجائع اذا حصل رغيفان والعطشان اذا
حصل له قدحان فان الفاعل يرجح احدهما على الاخر لا لمرجح عند المشايخ وثالثها انا
قد اجمعنا على عدم اشتراط التخصيص في واجب الوجود تعالى والا لزم الجبر على قولكم
فليكن كذلك في حق العبد الثاني ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بها والتالي
باطل بالوجدان فانا نفعل الحركة وهي مركبة من اجزاء لا تتجزى لا نعلمها بالبطء
بفعل سكنات لا نعلمها فالمقدمة الشرطية ظاهرة لان الفاعل بالاختيار عالم
بالضرورة لان من نفى ذلك انسد باب الكلي الى اثبات الصانع لانه يلزم منه نفي العلم عنه تعالى اجاب
الشيخ بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز ان يصدر عن الانسان الفعل على سبيل التفصيل
ولا يقدح ذلك في علم الباري تعالى لانا انما استدللنا على علم الباري بوقوع الاحكام في افعاله

بمجرد الأفعال فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد إذا ثبت أن الواو إذا المقيد خلاف ما
تعالى لزم المحال والتقييد ممكن لو كان العبد قادرا والجواب أن مراد الله تعالى يقع في الآن من ذاته

المسألة الرابعة في أنه تعالى لا يريد القبيح قال

وليس القديم مريدا للقبائح من عباده وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق
ههنا لأن الإرادة هي العلم على ما سبق وإن سلمنا قول الشيخ أمكننا
أن نستدل عليه بالأمر والنهي وأن الطاعة موافقة للإرادة فيكون الكافر
مطيعا وأن النهي لوجب بقضائه فكيف يرضى بالكفر ويعاقبهم بإرادته
التعجيز ليس بشيء وإنما يكون عاجزا لو لم يقدر على إجبارهم وقد بينا أنه قادر

أقول اتفقت الإمامية والمعتزلة على أنه تعالى لا يريد القبائح وكذا لا يرضى بها ولا يحبها
بل يكرههما وأنه يريد الطاعات والإيمان من الكافر وغيره وقالت المجبرة بل القبائح مرادة
الله تعالى ويكره الطاعات والإيمان من الكافر واعلم أن على قول الشيخ أبي إسحق من
أن الإرادة نوع من العلم لا يتحقق الخلاف ههنا لأنه تعالى عالم بقبح القبيح فالمراد
عنده أن كان من أفعال العباد فيما أمر به وإن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه الداعي
هو الإرادة وأما على قول المشايخ الذين أثبتوا الله تعالى صفة المريدية زائدة على الداعي
فيتحقق الخلاف معهم واستدل الشيخ على أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول
المشايخ بوجوه الأول أنه أمر بالإيمان ونهى عن الكفر ولا بد في الأمر من طلب واقتضاء
الفعل هو الإرادة الثاني أن الله تعالى لو أراد من أبي لهب الكفر لكان مطيعا والتالي باطل
بالإجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية أن الطاعة موافقة الإرادة ولم ... كقولهم
غلامي مطيع إذا فعل ما أراده ... الثالث لو كان الكفر
والفسوق وغيرهما من القبائح بقضاء الله تعالى وجب الرضا بها لوقوع الإجماع على الرضا بالقضاء
لكان الكفر ... بعض المحققين بأن إرادة الفاعل الفعل غير إرادة غيره لفعل

مطيعا ح

والأمر يدل على الإرادة الثانية دون الأولى ومدعانا هي الإرادة الأولى وكذلك الكلام
في الحجة الثانية فإن الطاعة موافقة الإرادة الثانية دون الأولى وعن الثالث أن
الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر لقول المتكلمين
لم يتناولوا أن الأمر إنما يدل على الإرادة الثانية وكذا الطاعة ومع علمهم ليس كذلك ولم
ينقل الحد لأن الأمر يدل على إرادة الفاعل الفعل ولا الطاعة أيضا وقوله الرضا بالكفر
من حيث هو قضاء الله طاعة معناه أن الرضا بالكفر طاعة من حيث استند إلى الله
وكفر لا من هذه الحيثية وهو باطل لأن القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين والرضا
بالكفر قبيح مطلقا سواء استند إلى الله تعالى أو إلى غيره احتج المخالف بأن الله تعالى لو أراد
من الكافر الإيمان لكان الكافر أقدر من الله تعالى لأن العبد وقوع مراده ووقوع مراد الكافر
فيكون الله تعالى عاجزا وهو باطل بالإجماع ولأنه تعالى علم بأن الكافر لا يؤمن فالإيمان محال
والمحال غير مراد والجواب عن الأول أن العجز إنما يلزم لو قلنا أنه لا يقدر على إجباره
على الإيمان وليس كذلك لأن الله تعالى قادر على ذلك كما بينا أنه قادر على كل مقدور
وإنما لم يرد منهم الإيمان على سبيل الجبر لانتفاء التكليف حينئذ وعن الثاني أن خلاف
المعلوم ممكن من حيث الذات على ما بينا ولأنه وارد في الطلب على مذهبهم

المسألة الخامسة في المتولدات قال

وتقع الأفعال المتولدة منا لتوجه الأمر والنهي وكيف لا وأصل القبائح هو الظلم

أقول المباشر من الأفعال عند المتكلمين هو الذي يحدثه العبد ابتداء في محل قدرته
والمتولد ما يحدثه عن المباشر سواء تولد في محل القدرة كالعلم أو خارجا عنها
كالآلام كما بينا واختلف المتكلمون في المتولد هل هو من فعل العبد أم لا
فذهب المصنف إلى أن كل ما تولد من فعل العبد فهو فعله سواء تولد عن فعل
المباشر أو عن المتولد عن المباشر وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال النظام إنه يفعل

اما ما يوجد في محل قدرته وما يجاوره فهو واقع بطبع المحل وذهب معمر الى انه لا
فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها فهو واقع بطبع المحل وذهبت المجبرة الى ان
الافعال المتولدة من الله تعالى او لي للعبد فيها كسب كما في المباشر احتج الشيخ
بان المكلف مامور بالاحسان ومنهي عن الظلم وهما متولدان ولا يعقل الامر والنهي
الا مع القدرة ثم ان الشيخ استبعد عدم استناد المتولد الينا بان اصل القبائح و
اشدها قبحا هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف ينفي المتولد عنا ولانه يحسن منا
المدح والذم عليهما بل هنا اظهر فان الذم على القتل وغيره من الشتم والمدح على الكتابة
وغيرها اعرف عند العقلاء من المدح على المباشر والذم عليه احتجوا بانه اذا التصق
جسم بكفي قادرين فجذبه احدهما حال دفع الاخر فليس وقوع الحركة باحدهما اولى من الاخر ووقوعها بهما
محال والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب ان نقول الجسم قابل للتجزية فاحد القادرين
يفعل البعض الاجزاء والاخر الاخرى حتى تحصل الحركة بهما او نقول حصلت باحدهما ولولا ذلك لتوقفت
حركة الجسم عند تصادم القادرين ولم يكن احدهما اشد من الاخر وذلك باطل قطعا

المقصد الثامن في الالام والاعواض وفيه مسائل

المسألة الاولى في الوجه الذي يحسن له الالام قال

الالم يقبح اذا كان عبثا وهو الذي يفعل لغرض يمكن الوصول اليه بدونه او ظلما وهو الا
ينتفع فيه ولا يستحق ولا يشار في الاستحقاق ويدخل في النفع دفع
الضرر او مفسدة ويحسن عند عرائه من هذه الوجوه ولا يقبح الالم لمجرد
الضرر كالمستحق ولا يسمى ضررا الا عند الاستحقاق والظن في النفع فانه نفع في العلم

اقول ذكر الشيخ وجوها ثلاثة في قبح الالم الاول كونه عبثا وهو اختيار ابي هاشم
والمراد ههنا بالعبث ما يفعل لغرض يمكن الوصول اليه من دون الالم مثاله استئجار غيره
لينزح ماء البحر ويقذفه او ينقذ غيره من الغرق بشرط ان يكسر يده ولا ينفعه لم في كرها

ولا غرض فان الالم ههنا يقبح قطعا ولا وجه لقبحه الا كونه عبثا لانه بالعوض خرج
عن كونه ظلما الثاني كونه ظلما وقد حده الشيخ بانه الضرر الذي لا نفع فيه ولا هو
مستحق ولا يشار في الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فبالنفع يخرج الالم الذي
يوثبه لسعادة هي من قبله فانه وان كان ضررا من حيث هو يخرج عن كونه ظلما من حيث
النفع اشتمل الظلم عنه ودخل تحت قوله النفع دفع الضرر كمن يقطع يد المتاكلة لدفع
الضرر وخرج بالاستحقاق عقاب الكفار وتاديب العبيد بقوله ولا يشار في الاستحقاق
الالم الواقع على وجه المدافعة كالاذا قصد انسانا او ماله فوقع به ضرر لم يقصده بل قصد
المانعة فانه لا يكون ظلما ولا يستحق عوضا وانما قلنا يشار في الاستحقاق لان جماعة من المتكلمين
ذهبوا الى ان هذا الالم مستحق وليس بجيد لان المستحق ما يقع جزاء على فعل والمدافع
لم يفعل بعد لانه لو فعل كان مستحقا ولحسن منا قصده بالالم ومنهم من قال انما لم يقبح لان
العوض فيه على الله تعالى فانه ركز في عقولنا حسن المدافعة المفضية الى الايلام كما
ركز في عقولنا حسن ذبح الحيوان وليس بجيد لان الماحكم منكر الشرايع يحسنه والصواب
ما ذكره الشيخ من ان هذا الالم لم يشار في الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويمكن ان يكون قوله
ولا يشار في الاستحقاق احترازا من المستحق لنوع الالم اذا فعل ما هو دونه من غير ذلك
النوع او مثاله فان المفعول وان لم يكن مستحقا فانه غير قبيح لانه يشار في الاستحقاق
الثالث كونه مفسدة وقبحه على هذا الوجه ظاهر بل قبح كل مفسدة وان لم تكن الما واذا عري
الالم عن هذه الوجوه لم يكن قبيحا ونبه بالفصل على ذلك ولا يقبح الالم لمجرد الضرر لان
الضرر المستحق غير قبيح وان كان ضررا قال ابو هاشم انما حصل نفع او دفع ضرر خرج عن
كونه ضررا والعقلاء يعللون قبح المعصية في الدنيا فان فيه نفعا فلا يكون ضررا اجاب
السيد المرتضى بان عبادة الاصنام الالهية فيهما مع حصول الالم بها فقد ذهب قوم من المتكلمين
الى ان الالم في النفع ودفع الضرر يسمى ضررا ومنع المصنف لان من سقى المريض دواء لنفعه

خلافا ش

لا يتمّ مضرّاً به والظنّ في اخراج الالم من حيث ضرر انقوم مقام العلم فانّ من اتعب
نفسه في العلم لا يتمّ مضرّاً بتعبه لو قام الظنّ مقام العلم في اخراج الالم من كونه مضرّاً

المسئلة الثانية في الوجه الذي يحسن به الالم **قال**

وحسنه به معلوم في الشاهد كالمبايعات ولا يكون الظلم على هذا حسنا
لنقل النافع لان نقلها لم يكن مقصودا فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم
كشرب المريض الدواء المرّ وليس في الشاهد علم معلوم بالتحصيل
بل الظن يكفي قال الشيخ مثله في الاكل والضرر والمستحق
حسن والظن كاف فيه كمن اذنب في غائب عنّا فانّا نذمّه مع تجويز توبته

أقول اعلم انّ الضرر يحسن لوجوه ثلثة ذكرها المصنّف الاوّل النفع الموفي فانه يحكم
بحسن بيع الثوب المساوي لدرهمين بثلثة مع حصول الضرر بالبيع لوجود النفع الموفي والعلم
بذلك قطعي والظنّ كاف فيه فانّا نحكم بحسن بيع ما يساوي دينارا بدينار من يتوقّع عنده
غلبة الظنّ بحصول الثمن في تلك الحال ثمّ انّ المصنّف اعترض على نفسه فقال لو كان الضرر
للنفع لكان الظلم حسنا لانّ الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم الى المظلوم ولا عاقل يحكم
بحسنه فلا يكون ما ذكرتموه علة واجاب بانّ المعتبر في حسنه كونه مقصودا والظالم لا يقصد بظلمه
نقل منافعه الى المظلوم فلم يكن حسنا الثاني دفع الضرر وحسنه لاجله معلوم الى العقلاء فانّهم
يحكمون بحسن شرب الدواء للمريض وان كان يكرهه ويتألّم لدفع ضرر المرض عنه والظنّ ايضا
قائم مقام العلم في هذا الباب فانّا نظنّ حصول الصحّة مع الشرب لا انّا نقطع بها فانّه ليس في
الشاهد علم معلوم بتحصيل المطلوب من الشرب بل الظنّ حاصل احيانا الشيخ قالوا
مثله في الاكل اي لا نعلم حصول النفع من الاكل لجواز ان يخرج والله العالم الثالث كونه مستحقا
وحسنه معلوم عند العقلاء فانّهم يستحسنون مطالبة المديون بالدين وان تألّم المديون لما كان
مستحقا والظنّ كاف في هذا الباب ايضا فانّه يحسن منّا ذمّ المذنب اذا غاب عنّا مع

جواز توبته بناء على بقاء الاستحقاق وليس البقاء بقطعي بل ظنّي

المسئلة الثالثة في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الالم به **قال**

والصانع تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لقدرته على فعله ابتداء ولانّهما
فعله اولا الظنّ في الاثر عالم بنفسه والاثر يعلم ان الم يولم نبد على فعل
يستحق به العقاب لقدرته على العفو وقدرة العالم على الاقلاع وانّما يفعله
للاعتبار ولانّه فيه من عوض يخرجه عن كونه ظلما ولا يفعله للعوض فقط لحسن الابتداء
به اذ ليس كالثواب المقارن تعظيما وتبجيلا لقبح الابتداء به فاذا ساوى
الالم اللذّة لم يحسن فعل الالم لامكان التحصيل بغيره او التفضّل بالعوض

أقول اتّفقت المعتزلة على انّ الله تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر لوجهين الاوّل انّه
قادر على ازالة الضرر المدفوع من دون توسيط هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهو قبيح
الثاني انّ ذلك الضرر المدفوع امّا ان يكون من فعله تعالى او من فعل غيره والاوّل باطل لانّه
تعالى قادر على ان يفعل من دون هذا الضرر فيكون فعله عبثا وهذا انقبح مثال ان نولم زيدا الذي
لم نفعله به سواء زاد على الاوّل او نقص عنه او ساواه وان كان من فعل غيره كان الله تعالى
قادرا على دفع ضرر الظالم من دون توسيط هذا الالم فيكون فعله قبيحا واتّفقوا ايضا على انّه
لا يفعل الالم للظنّ بما مرّ من جلب نفع او دفع ضرر عن المولم او عنه تعالى لانّه تعالى عالم بكل شيء فيستحيل
الظنّ عليه قالوا ولا يجوز ان يولم زيدا ليمنع من فعل ما يستحق به العقاب وان كان قد ذاع
فيه قوم فانّهم قالوا اذا علم الله تعالى انّه ان لم يولم زيدا فعل ما يستحق فيه العقاب فانّه يحسن
منه تعالى فعل الالم المولم به لدفع العقاب عنه ولا يستحق بهذا الالم عوضا المانعون
من النفع والشيخ ابطل هذا بوجهين الاوّل انّ الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب
فيكون توسيط الالم قبيحا لكونه عبثا الثاني انّه تعالى قادر على الاقلاع فهو قادر على
دفع ضرر العقاب عن نفسه بغير الم فدفعه بواسطة الالم منه تعالى يكون قبيحا قال السيد

المرتضى والصاحب يتمكن من ازالة القبيح بالتوبة فلا يحسن منه فعل الالم وهو باق
عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلا الا ان بعض السيد الوجوب الشرعي فحينئذ
يتمشى كلامه اذا ثبت هذا فالالم الذي يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار واللطف
يفعله في الآخرة للاستحقاق اما فعله للاعتبار فلانه حسن فجاز فعله واما
الذي للاستحقاق فقد تقدم حسنه ولا بد في الاول من العوض والا كان ظلما او اخلوا
فقال ابو علي انه تعالى يفعل الالم للعوض وخالف السيد المرتضى وهو قول المصنف شيخنا
بان العوض يمكن الابتداء به فكان توسيط الالم عبثا والعبث منفي عنه لا يقال هذا
ينقض بالثواب فانه يحسن الابتداء به كالعوض فيكون توسيط التكليف قبيحا لانا نقول
الفرق بينهما ظاهر فان الثواب يقع دائما مقارنا للتعظيم والتبجيل الذي يقبح الابتداء
به ولا يحسن فعله الا بالاستحقاق بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقارنه التعظيم فانه
يجوز الابتداء به احتج ابو علي بان العوض المستحق لا يصح الابتداء به والعوض المستحق
ليس كالمتفضل به والجواب الفرق بين المنفعتين انما هو في ان هذه الالام فحسنه تعالى فانه
المتفضل علينا فكيف لا نطلب تفضله واختلفوا في انه اذا امكن تحصيل اللطف
بغير الالم من اللذة او غيرها هل يجوز فعل الالم ام لا فمنع منه الشيخ ابو اسحق وجوزه السيد
المرتضى وابو هاشم احتج الشيخ بان الالم انما يحسن فعله للطف والعوض واللطف هنا يحصل باللذة
والعوض يحصل بالتفضل فكان توسط الالم عبثا احتج السيد بان المنفعة واللطف يخرجان
الالم عن كونه ظلما او عبثا فاستوى اللذة والجواب المنع من المساواة فان الالم انما يحسن
للمصلحة وقد امكن تحصيلها من دونه فكان توسطه عبثا اما اللذة فانه يحسن فعلها ابتداء

المسألة الرابعة في ابطال قول البكرية والتناسخية **قال**

وقول البكرية هذيان لانا نعلم تألم الاطفال والم البهائم وقول
التناسخية اقرب منه وقد قال به جماعة من القدماء وهو باطل بالوجوب

تذكره ووقوع الالم في المعصومين ووجوب مقارنة الاستحقاق الزجر
للضرب عنه والفزع والجزع وما قد نشاهده من فعل غير المستحق يبطل قولهم جملة

اقول ذهبت البكرية وهم قوم ينسبون الى بكر بن اخت عبد الواحد الى ان الاطفال
والبهائم لا تتألم وبنوه على اصلهم ان الالم انما يكون حسنا بالاستحقاق او غيره
وذهبت التناسخية الى ان الالم انما يحسن لجهة الاستحقاق فقالوا ان الطفل المتألم انما
يحسن ايلامه لانه قد كان قبل ذلك في هيكل آخر فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه
الى هذا الهيكل الآخر عذب بالذنب المتقدم وكذا البهائم وبنوه على اصلهم وهو
ان النفس شيء مجرد عن هذا الهيكل المحسوس والقولان باطلان اما الاول فلانا نعلم
انا نتألم بالضرورة حال الطفولية الى قبل بلوغنا الما شديدا حاصلا بالجراح
التي لا يفتقد عليه الا الله تعالى وكذلك نعلم تألم البهائم وشدة ما تجده من ضربها من
النار وغيرها من الموذيات علما ضروريا لا يقبل التشكيك واما الثاني فهو اقرب من الاول
وان كان محالا ايضا ووجه كونه اقرب انه انكار العلم كسبي وهو ابطال التناسخ بخلاف الاول
الذي هو انكار المعلوم ضرورة وهو وجود الالم وقد نقل الشيخ ابو اسحاق من بعض
قدمائنا القول به وهو مروي عن زرارة بن اعين من علمائنا المتقدمين والدليل على
فساده وجوه الاول لو كان الالم لاجل الذنب الصادر عنا في هيكل آخر لوجب ان نذكر
احوالنا في هذا الهيكل والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله ولقائل ان يقول لا يجب
ان يكون التذكر شرطا بذلك الهيكل الثاني ان الالم يقع في المعصومين كالانبياء عليهم
السلام فان الله تعالى يمرضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة وبعدها وايضا
فانهم على تقدير اصدار الذنب يجب لاستحقاقهم عذابهم وذلك باطل بالاجماع لا
يقال لا يجوز استحقاقهم عند الجهل بصدور التوبة منهم لانا نقول قبول التوبة عند الشيخ
واجب فكان حلول الالم بهم ظلما فعلمنا انهم لم يتوبوا الثالث كان يجب الاستحقاق بالبهائم

١٧ المرض صح

والأطفال عند بعضهم لأنهم مذنبون حينئذ وهو باطل بالإجماع الرابع أن الألم
الواقع على وجه العقوبة يحسن الجزع فيها والهرب والفزع إلى الله تعالى والتضرع
إليه في إسقاطها وسؤال العفو عن جلبه والأمراض بالعكس فإنا مأمورون بالصبر عليها
وترك الجزع والحزن فعلمنا أنها ليست عقابا الخامس أنا قد بينا أن الألم يحسن وإن لم
يكن على جهة الاستحقاق وذلك يبطل قول التناسخية والبكرية جملة لأنهم أصلهم عليه وأيضا
لا خلاف في حسن التكليف المبتدأ وهو شاق وليس مستحقا إذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبله

المسألة الخامسة عشرة في إثبات العوض على الله تعالى قال

والألم المبتدأ منه تعالى في المكلف وغيره من غير علقة عليه عوضه وكذا الألم
الواقع بأمره وإباحته والجائه مع عدم الاستحقاق في الفاعل ولا عوض على ذابح
الشاة وإن لم يكن الفعل حسنا كذابح السنور وأيضا فالعوض لا يربي
على الألم والحسن ثابت إن ثبت كذبح المحرم ملك فاعل القتل دون الآمر يلزم العوض
لاختلاف الأمرين في الحسن والقبح واللطف في الذبح وإن لم يحصل فعدم
وجوبه لغيرنا المصلحة فإن علم سبحانه وقوعه وإلا أقام غيره مقامها
وقد يكون نافيا للعبث كالأكل وإنشاد الرد والإلجاء كالكم من الأمر وليس المهرب
من السبع على الشوك ملزما للقديم عوضا بل الأسد المغري فحاصله من قبل
الله وفي استخدام العبيد عوضا لهم عليه من جهة الثواب غير جهة العوض

أقول اتفق أهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الألم
المبتدأة في المكلف وغيره من غير علقة العبد وإلا كان ظلما واحترزنا بالمبتدأة عما يفعله
بالاستحقاق كحد الزاني ومن غير علقة العبد عما ألقينا إنسانا في النار فإن
المولم هو الله والعوض على الملقي لأن العادة واطرادها اقتضت إيلامه ولا فرق
بين ما يفعله الله للعوض أو للطف في وجوب العوض عليه تعالى خلافا لعبد الجبار

٣ وقع ص

فإنه قال الألم الذي يفعله الله تعالى لمجرد اللطف لا يجب عليه فيه العوض والحق
خلافه لأنه ظلم فلا يحسن وكذلك الألم الواقع بأمره كالضحية والمنذور والمقرب
والألم الواقع بإباحته كذبح الشاة والألم الواقع بإلجائه إذا لم يكن مستحقا
كحد الزاني فإنها بمنزلة فعله فيجب فيه العوض عليه تعالى ولا عوض على ذابح الشاة
لوجوه الأول لو كان العوض عليه لما كان الفرق بينه وبين ذابح السنور في الحسن
والثاني باطل لما تقدم في مسألة الثاني أن العوض لا يربي على الألم أي لا يزيد عليه
والألم المساوي لا يحسن بل لا بد وأن يكون بالغا بلغا يستحق الألم في جنبه كالعدم
الأطفال الذين يمرضهم الله تعالى الثالث لو كان العوض علينا لحسن منا ذبح
المحرمات ابتداء لأن العوض علينا ولما لم يحسن ذلك كان كذلك ههنا وهذا
أقرب من الأول اعترض الشيخ على نفسه بأن فاعل القتل يلزم العوض دون الآمر
فلم لا يكون العوض في الشاة على الذابح وأجاب بالفرق بين الأمرين فإن الآمر لا
يحسن أمره فعل القتل لأن الآمر ظالم ليس له عوض زائد على الألم الداخل على المقتول
بحيث يقتضي حسنه أما الله تعالى إذا أمر بذبح الشاة فإنه غير ظالم وعنده من
الأعواض ما يزيد على الألم فكان مقتضيا لحسن الذبح واعترض الشيخ على نفسه بسؤال
آخر وهو أن الألم إذا كان يتضمن اللطف وتحصيله واجب على المكلف أو مندوب
فليكن ذبح الحيوانات واجبا أو مندوبا لاشتماله على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح
أجاب عنه بأنه وإن كان لطفا إلا أنه لم يجب على الواحد منا لأن المصلحة قد تكون
لغيره وتحصيل مصلحة الغير على الواحد منا غير واجب والمصلحة وإن وجبت على الله تعالى
فإنا إذا ذبحنا الحيوان فقد حصلت وإلا فعل الله تعالى ما يقوم مقامها واللطف
أيضا الألم قد يحسن إذا تضمن إما مصلحة دينية أو دنيوية فمعهما ينتفي العبث ومع
العوض ينتفي الظلم والأكل والشرب مصالح دنيوية ولا يجب علينا تحصيلها

الا عند الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب العوض عليه تعالى
عند الامر والاباحة ثبت وجوبه عند الالجاء فان الالجاء يدا بايلام عمرو وكان
العوض عليه تعالى لان الالجاء آكد من الامر فاذا وجب العوض عليه في الامر و
الاباحة ففي الالجاء اولى واعترض الشيخ على نفسه بالطارح من السطح على الشوك
فان العوض على السبع وان كان الله تعالى هو الملجئ بخلق المعرفة فيه بضرر السبع
واجاب عنه بان الملجئ ههنا هو السبع لانه الملجئ حقيقة وخلق المعرفة ليس بالجاء
لحصولها قبل الاقدام مع عدم الهرب والهرب انما حصل من الاقدام فهو الملجئ
لا الله لانه الآمر به فكان كذبح الشاة لا يقال العبد يثاب على طاعة السيد فلا
يكون له عوض عليه لانا نقول لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض من جهتين فان جهة
الثواب الطاعة لهم اياه وجهة العوض الزامهم اياه بمنع التصرف في انفسهم او نقول ههنا
شيئان اباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله تعالى كالذبح والامر
العبيد فيه بالامتثال والثواب فيه على الله تعالى فاختلفت الجهتان

المسألة السادسة في الانتصاف قال

وهو تعالى بالتمكين ضامن بالانتصاف للعوض كدفع سيف لشخص لقتل كافر
فقتل به مؤمنا ولا يجوز ان يمكن احدا من الظلم الا وله من الاعواض
ما يوازي ظلمه والا كان تعليقا للواجب بالتفضل وهو غير جائز

بالانتصاف صح

اقول اذا امكن الله تعالى الظالم من الظلم حتى فعله مع قدرته على منعه بالجبر فلا بد من
العوض ولا يجب عليه تعالى فان الواحد منا اذا دفع الى غيره سيفا ليقتل به كافرا فقتل
به مؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع كذلك الله تعالى اعطى العبد قوة يتمكن بها
من الطاعة ففعل بها الظلم فالعوض ليس عليه نعم يجب عليه الانتصاف لتمكينه وقدرته
على المنع بالقهر فلهذا لولا ذلك لما حسن منه التمكين والانتصاف هو ان يستوفي من الظالم

من منافعه التي يستحقها على الله تعالى ما يقابل فعله واختلف الشيوخ ههنا
في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم من الظلم وليس له من المنافع ما يوازي
فعله او لا فذهب الشيخ ابو اسحاق والسيد المرتضى الى انه لا يجوز ان يمكن الله تعالى من
الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم
الله انه يكتسب من الاعواض ما يوازي فعله وقال ابو القاسم انه يجوز ويتفضل
الله عليه قال ابو هاشم رادا على ابي القاسم ان التفضل غير واجب والانتصاف واجب
وتعليق الواجب بغير الواجب محال قال الشيخ والسيد التبقية تفضل غير واجب والانتصاف واجب فلا تعلق بها وهو لازم

المسألة السابعة في انقطاع العوض قال

والعوض منقطع لانه يحسن تحمل ضرر شاهد لنفع منقطع ولا يجب ايلام الكافر المكلف و
لتأخره وحدث في الضرر هذيان يجوز ايصال العوض في الدنيا او جعله بحيث لا يشعر بانه

اقول ذهب ابو علي الى ان العوض دائم كالثواب وخالفه الشيخ ابو اسحاق وقال انه
منقطع وهو اختيار السيد المرتضى وابي هاشم وقاضي القضاة احتج الشيخ بوجهين الاول
ان دوام العوض لو كان شرطا لما حسن منا دونه والتالي باطل بالوجدان فانا نتحمل
المشاق والآلام لمنافع منقطعة فالمقدم مثله لا يقال هذا الاتفاق في العوض
عليه تعالى لانا نقول من قال بدوام العوض جعله دائما في نفسه لا شرطا والثاني لو كان
الدوام شرطا لما جاز ايلام الكافر واخترامه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه بكفره يستحق العقاب الدائم وبايلامه يستحق العوض الدائم والجمع بينهما
محال اجاب ابو علي عن الاول ان العوض يحبط بالكفر وعن الثاني يخفف عقابه دائما اجاب بعض
اصحابنا عن الاول بان الاحباط في نفسه باطل ولا يتأتى ههنا لان الطاعة والمعصية
يتنافيان لاقتضاء الطاعة التبجيل والمعصية الاستخفاف فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف
العوض الذي لا تعظيم فيه فانه غير مناف للاستخفاف وعن الثاني ان العوض في الخرم

هو النفع بالاتفاق احتج الشيخ ابو علي بانه لولا دوامه لزم التسلسل والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان انقطاعه يوجب الغم والحزن والضرر و
ذلك يستحق به عوضا آخر فان كان دائما فهو المطلوب والا تسلسل والجواب يجوز
ان يعوض الله في الدنيا بما يوفي على الالم كما في حق البهائم التي لا يجب حشرها و
الكفار وايضا يجوز ان يوصلها الله ولا تشعر بانقطاعه فلا يحصل غم فبطل قوله

المسئلة الثامنة في ان العوض لا يسقط بالهبة والابراء **قال**

ولا يسقط العوض بالهبة والابراء في الدارين معا كما لا يسقط حق اليتيم
المحجور عليه بابرائه منه والعوض يجب بالتأخير ان كان في التعجيل مصلحة والا فلا

اقول ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط بالهبة ولا بالابراء في الدارين معا لعدم
العلم بمقداره ولان الاستيفاء ليس الينا بل المستوفي هو الله تعالى فكان حالنا
كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصح له التصرف في ماله بالهبة والابراء واعلم
ان العوض ان كان في تعجيله مصلحة جاز تأخيره بشرط ان يزاد العوض فيه والا لم يجز

المقصد التاسع في افعال القلوب ونظائرها وفيه مسائل

المسئلة الاولى في حد العلم **قال**

القول في افعال القلوب ونظائرها العلم معرفة المعلوم على ما هو به

اقول يريد بافعال القلوب الافعال الصادرة عن الانسان في القلب كالعلم والارادة
وشبههما من الشهوة والنفرة وغيرهما وبنظائرها ما هو متعلق بالانسان بواسطة الجوارح وهذه
وشبهها ومسئلة العلم مضى البحث فيها في اول الكتاب فلا حاجة الى اعادتها هيهنا

المسئلة الثانية في جواز تعلق العلم بمعلومين **قال**

يتعلق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا بتنافي الحركة والسكون فلولا العلم بكليهما لم يصح ذلك

اقول اختلف المتكلمون هنا فقال الشيخ ابو اسحاق ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين

واليه ذهب الجبائي واوجب ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل
معلومين يصح ان يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل
معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والظاهر ان
الشيخ اختار هذا لانه اتى بلفظة قد الدالة على التقليل ومثل بالمنافاة بين الحركة والسكون
التي لا يعقل الا معهما وقال الآخرون ان العلم لا يتعلق بمعلومين وقال بعض المتأخرين ان
فسرنا العلم بالمتعلق لم يصح لانه يصح ان يعلم كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الذهول
عن كونه عالما بالآخر وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد
مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما
وان كان بهما فهو المطلوب ثم ابطل قول ابي بكر بان العلم بمضادة السواد والبياض
لما ثبت انه متعلق بالبياض والسواد مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع جهله بالبياض
فقد تعلق ذلك العلم بامرين يصح العلم باحدهما دون الآخر وقال بعض المحققين اذا
فسرنا العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الاجزاء داخلة فيه وحينئذ
قد تعلق بامرين وانت حكمت بامتناع ذلك واستدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم
باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وهذا لا يتأتى هيهنا وفيه نظر لان
تعلقه نوع من الاضافة تبعا للمضاف اليه قطعا فنحن نمنع اتحاد المتعلقين بين
العالم والمجموع وبينه وبين الاجزاء نعم لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار اما
الاتحاد فلا وايضا كان يجب ان يقول مع الذهول عن الآخر وهو قال مع الذهول
عن كونه عالما بالآخر وذلك لان المطلوب هيهنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم
والعلم بمعلوم آخر وفيه نظر لانا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم
فيصير التقدير انا نعلم كون الشيء عالما باحد المعلومين ونعلم كونه ذاهلا عن الآخر
وذلك يدل على التغاير لا انه يكون ممنوعا ولا دليل عليه اما اذا قلنا كما قال

بل يطابق التضاد وليس كلامنا فيه
بل بالعلم المتعلق بالتضاد المخصوص صح

المتأخر كان الذهول صفة لنا فيصير التقدير أنا نعلم كون الشيء عالماً بأحد
المعلومين ويذهل عن كونه عالماً بالآخر فلولا التغاير في علمه لاستحال
ذلك كان التقدير أن العلم هو التعلق فيستحيل أن يعلم كون الشيء متعلقاً بأحد المعلومين
ويذهل عن كونه متعلقاً بالآخر إذا كان المتعلقان واحداً قال وأيضاً على تقدير
تغاير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم المطلق المضاف غير متعلق بشيئين وذلك غير
معقول لأن المضاف لا يعقل إلا بين شيئين بل يكون الشيئان شاملين لكل ما
يقع عليه اسم الشيئية والفرق بين المضاف المطلق والمضاف المخصوص إلا بعدم التعيين
ووجوده فيما يتعلق بالمضافين أو لا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وفيه نظر
فإن قوله وليس كلامنا فيه بل في المضاف بينهما لا يقتضي كون العلم بالمضاف لا يتعلق
بشيئين مطلقين بل قال إن البحث في المضاف الذي بين السواد والبياض وهو حق
لأن مطلوبه تعلق العلم بالسواد والبياض فيجب أن يؤخذ بالمضاف المخصوص في
البيان لا المطلق المضاف قال وكذا إبطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض
متعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح لأن كلامهم في المضافة
المتعلقة بهما أو تصور السواد وحده غير تصور السواد المضاف للبياض فليس ما يصح
العلم مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين الذين يتعلق العلم بهما وهو [كذا في النسخة]

المسئلة الثالثة في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات قال

والعلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة مختلفة لأن النظر
منافٍ للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل

أقول اختلف المتكلمون فذهب قوم منهم إلى أن العلوم المتعلقة بالمعلومات
المختلفة كحدوث الأجسام ووجود الصانع مختلفة وقال آخرون إنها متماثلة لأنها متفقة
في كونها علوماً ومختلفة باختلاف المتعلقات العارضة والشيخ أبو إسحاق ذهب إلى الأول

واحتج عليه بأن من صور النزاع العلم بالدليل والعلم بالمدلول وهما مختلفان
والمنافي كل بيان اختلافهما أن النظر الذي هو طلب العلم بالمدلول منافٍ للعلم
بالمدلول لأن طلب الحاصل محال وهو مشروط بالعلم بالدليل فالعلم بالدليل مخالف للعلم
بالمدلول لأن المنافي للأمر يصح أن يكون مثله شرطاً لاتحاد المثلين في التنافي والاشتراط

المسئلة الرابعة في مباحث متعلقة بالإرادة قال

والإرادة هنا القصد من الصانع لعلم الداعي والفرق بين الإرادة والشهوة
أن الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المر ويريده وليست إرادة الشيء كراهة ضده
لوجوب إحالة الغفلة عن الضد عند الإرادة جازمة حصلت بعد تردد والجبر
الإرادة لكنها غير إرادة الثواب وهنا إرادة الطاعة والرضا من آثار الإرادة
وقيل إنها من الأعراض والإرادة لا تراد كالشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى

أقول في هذه المسألة مباحث الأول في الإرادة فيما فذهب قوم إلى أن الإرادة هي نفس
الداعي والشيخ أثبت زائداً عليه وهو اختيار أبي الحسين البصري فإن الإنسان قد يعلم ما في الفعل
من النفع ولا يقصد فلا يوجد ذلك فهو يدل على ثبوت أمر زائد على الداعي وفي حقه تعالى
الإرادة في حقه تعالى هي نفس الداعي ليس أمراً زائداً عليه فذهب إليه الشيخ أبو إسحاق واختاره
أبو الحسين البصري وقال الشيخ المصنف إن الإرادة في حقه صفة زائدة على العلم وقد مضى
البحث في ذلك الثاني الفرق واقع بين الإرادة والشهوة فإن الشهوة إرادة تتضمن التذاذ
بالمشتهى والإرادة مجرد القصد ويدل على هذا أن المريض يريد شرب الدواء المر ولا يشتهيه بل
ينفر طبعه عنه وذلك يدل على المغايرة الرابع ذهب قوم إلى أن إرادة الشيء كراهة ضده
والشيخ أبو إسحاق أبطل ذلك بأنا قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضد وذلك يوجب
المغايرة والحق أن إرادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط التفطن له فهؤلاء أخذوا اللازم
الشيء مكانه الخامس العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردد بسبب الدواعي المختلفة [المنبعثة]

عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المختلفة فان لم يوجد ترجيح لاحد
الطرفين حصل التحير وان وجد حصل العزم فالارادة المتساوية الاخيرة عزما
ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم السادس المحبة هي الارادة لكنها من الله تعالى
هي ارادة الثواب ومنا في حقه هي ارادة الطاعة فهذا معنى المحبة وقد تطلق على
معنى آخر باشتراك الاسم وهي تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق
لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والصديق لصديقه السابع الرضا قيل انه الارادة وذهب
اليه ابو الحسن الاشعري وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض والحق ان ابا الحسين فسر المحبة و
الرضا بالارادة وعنده الكفر مراد فيكون محبوبا ومرضيا به وذلك ينافي قوله تعالى و
الله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر الثامن الارادة لا تراد لانها غير
مقصودة لذاتها كما ان الشهوة لا تشتهى والتمني لا يتمنى وان كان لتجدد الفائدة في ذلك
ان بعض المجبرة قال لكل فعل مراد وارادة الواحد منا فعل فلها ارادة فيجب اما ان يتسلسل
او ينتهي الى ارادة قديمة والجواب ان الارادة وان صدق شيئا فانها لا تراد كالتمني

المسئلة الخامسة في ابطال الكلام النفسي قال

وكلام النفس هذيان ولانه لا يجوز ان يوصف احد بانه غير متكلم اخرس كان او ساكتا

اقول قد بينا فيما مضى ان ابا الحسن الاشعري يثبت معنى في النفس غير الارادة
وهو الكلام النفسي المغاير للحروف والاصوات وبينا انه غير معقول فان
العقلاء كافة لا يصفون بالمتكلم الا من يصدر عنه الحروف والاصوات وينفون
الاخرس والساكت بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى قائما بالنفس لما صح سلبه عنهما لوجود
المعنى فيهما وقد مضى البحث في ذلك على الاستقصاء

المسئلة السادسة في حد اللذة والالم قال

والالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم وليس الخلاص عن الالم كلذة المبصر لصورة جميلة

اقول هذا حد الالم واللذة عند الاوائل قالوا الالم ادراك المنافي واللذة
ادراك الملائم والمعتزلة ايضا حدوهما بذلك واتفق الكل على ان الالم وجودي
واختلفوا في اللذة فذهب محمد بن زكريا الطبيب الى ان اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم
او ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وابطل الشيخ الاول بان
اللذة قد تحصل وان لم يسبق الالم كمن وقعت عليه بغتة صورة جميلة فانه يلتذ بها
من غير ان يسبقه الم الشوق فلا تكون اللذة خلاصا منه والثاني باطل ايضا
بالسبب في احدهما بالعرض وكان ما بالذات لان اللذة لم تحصل الا بادراك الذي لا
يحصل الا بانفعال الحاسة انفعالا يقتضيه تبدل حال ما

المسئلة السابعة في ماهية القدرة قال

والقدرة عبارة عن سلامة الاعضاء وصحتها التي يتأتى معها الفعل وقد اثبتها قوم من اصحابنا معنى

اقول اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي فذهب الشيخ ابو اسحاق الى ان
المرجع بها الى سلامة الاعضاء وصحتها وصحة البنية والاعضاء واتصالها وهو
اختيار ابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وذهب السيد المرتضى وجماعة من
البصريين الى ان القدرة معنى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحي المبني بنية
مخصوصة توجب كون هذه الجملة على حالة القادرية ثم يصح منها الفعل لاختصاصها
بتلك الحالة والاشعرية وافقوا على ذلك الا انهم نفوا الحال احتج المصنف بان
البنية متى صحت صح وقوع الفعل ومتى صح وقوع الفعل كانت صحيحة فهما غير
متغايرين فاحدهما هو الآخر وفي هذا الاستدلال نظر فان التلازم لا يدل على الاتحاد
وقوله قد اثبتها قوم من اصحابنا معنى اشارة الى مذهب السيد المرتضى واحتج بان
افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضي ثبوت زائد ولان القدرة تخص
المحل وصحة الفعل صادرة عن الجملة فلم يجز ان يكون ما يرجع الى احدهما مقتضيا

لما يرجع الى الآخر والبنية عبارة عن اعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
وهي راجعة الى المحل فلا تكون مقتضية لما يرجع الى الجملة ولأنها حاصلة في الميت والجواب
عن الأول ان الزائد هو سلامة الاعضاء وذلك كاف فلا دليل على الزائد وعن الثاني المنع من
الاستحالة فانه يجوز ان يكون احدهما حالاً في المحل ومقتضياً للجملة حكماً وهو الجواب عن
البنية وبنية الميت غير صحيحة لفقدان تردد الروح الذي هو شرط في صحة الفعل

المسئلة الثامنة في ان القدرة قبل الفعل **قال**

وهي ما يصح وجودها قبل الفعل او استدامتها بعده لصحة الاعضاء وتقدم
كون القدرة قبل الفعل لو لم يلزم عليه تكليف ما لا يطاق وحدوث قدرته تعالى او قدم العالم
ولبان انه مستغن عنه ولان الحاجة اليها وجوده وقد يوجد

اقول ذهبت المعتزلة والاوائل الى ان القدرة متقدمة على الفعل وقالت الاشعرية
انها مقارنة له والشيخ ابو اسحاق لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة وهي
موجودة قبل الفعل وبعده لم يحتج الى البحث مع الاشاعرة في تقدمها وانما ذكر
ابطال قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه
الاول ان الله كلف الكافر بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه لزم تكليف ما لا
يطاق وهو باطل فوجب ان يكون قادرا على الايمان حال الكفر وليس ذلك حال الايمان
فالقدرة متقدمة الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى والقسمان باطلان بالاجماع فالمقدم باطل الثالث ان الفعل انما
يحتاج الى القدرة لاجل ايجاده فعند ايجاده يكون مستغنيا عنها فلا يقع بها فلا
يكون قدرة واحتجوا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تقدمت لعدمت والجواب المنع من
الملازمة وصحة بقاء الاعراض ومن اثبات امر زائد على البنية واعترض بعض الناس
على الاول بانه وارد على المعتزلة لانه حال حصول القدرة لا يمكن الفعل وحال حصول

الفعل لا قدرة وعلى الثاني ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته
بها زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة وهذا لا يمكن
تحققه في قدرة العبد وعلى الثالث انه منقوض بالعلة والمعلول والجواب عن الاول
ان القدرة على الفعل ليست بان يوجد الفعل اول زمان وجودها بل بان يوجد في ثاني زمان
الحال وعن الثاني ان الفعل في زمان حدوثه يكون واجبا لا تأثير للتعلق فيه ثم كيف
يصح اسناد التأثير الى التعلق ومعنى تعلق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه وعن
الثالث ان العلة قبل وجود المعلول يمتنع ان تكون مؤثرة فيه وكذلك حال وقوعه
لا تصدق الحال والقبل اليها واعترض بعض المحققين على الاول بان الكافر مكلف
بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق
ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان
كان تكليفا بما لا يطاق وعلى الثاني كذلك فان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان
يدخل الفعل من العدم الى الوجود لانها موجودة مع حدوث الفعل او عدمه وعلى
الثاني لا نسبة لقدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا حدث مع وجود
الارادة او عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد والجواب عن الاول ان الكافر
انما يكون قادرا حال وجود الايمان وهو غير متحقق فلا يكون من حيث القدرة وذلك تكليف
ما لا يطاق والحاجة الى القدرة اذا كان لاجل ادخال الفعل من العدم الى الوجود
وجب تقدمها على الفعل وذلك هو المطلوب واعتراضه على الثاني ليس بشيء

المسئلة التاسعة في تعلق القدرة بالضدين **قال**

وهي متعلقة بالاضداد لتحقق فيها ولانها لو تضادت لتضادت
المقدورات لكنا على احوال متضادة وذلك باطل

اقول ذهبت المعتزلة والاوائل الى ان القدرة متعلقة بالضدين فانها

علی الفعل قادر علی الترك وخالفت الاشاعرة فيه واحتج الشيخ ابو اسحاق علی ذلك
بوجهين الاول انا نعلم قطعا انا قادرون علی التنقل في الجهتين وهما متضادتان
الثاني لو تعلقت القدرة بمقدور واحد لكان القدرة علی الحركة يمنة مضادة للقدرة
علی الحركة يسرة ومن المعلوم انا قادرون علی الحركتين فيكون كل واحد من المعنيين
يوجب للجملة حالة مضادة للحالة الاخری فتكون الجملة علی حالتين متضادتين وهو
محال احتجوا بان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ولان نسبة
القدرة الی الطرفين ان كانت علی السوية استحال ان يصدر عنها الاثر الا عند مرجح
فلا يكون مصدر الاثر الا ذلك المجموع فقبل الضميمة لا قدرة وان لم تكن علی السوية
لم تكن القدرة قدرة الا علی الراجح والجواب عن الاول ان المعنی لا يختلف بتبدل الالفاظ
ومفهوم التمكن هو القدرة من هذا مع التمكن من ذلك مشتركان في مطلق ولا نعني بالقدرة
الا ذلك المشترك الا ان يعنوا بها المشترك مع الخصوصيات فحينئذ يكون لفظ القدرة واقعا
بالاشتراك علی معان لا تتناهی بعدد المقدورات وهو باطل بالاجماع وعن الثاني انه
احتياج القدرة الی زائد ليقع الفعل وهو مذهبنا ولا يدل علی مطلوبكم

المسألة العاشرة في متعلق القدرة قال

ولابد من تعلق القدرة بشيء والنقض بكونها قادرة وهي متعلقة بالترك لاشتمالها

اقول ذهب من لا تحصيل له الی ان القدرة لا تعلق بشيء والمصنف احال ذلك لان
القدرة هي التي بها يصح الفعل فلا بد لها من متعلق والا لم تكن قدرة احتج المخالف بان
الممنوع قادر ولا متعلق له والجواب عن الاول ان الممنوع متعلق لانا اوجبنا تعلق
القدرة علی بعض الوجوه والممنوع عند زوال المنع قادر وكذا الباري تعالی في الازل
اذا ثبت هذا فنقول متعلق الحدوث هو القدرة لا غير لان الواقع بحسب قصدنا ودواعينا
انما هو الحدوث خاصة فهو المتعلق

المسألة الحادية عشر في ان القدرة غير موجبة للفعل قال

وليست موجبة للفعل والا لزم اذا خلق الله في الضرير الاتي
قدرة علی الكتابة ان يكتب وايضا ان كانت علة ولا تعلق الا
بالموجود وان كانت سببا وجب ان لا يستطيع رد المقدور وكلاهما باطل

اقول ذهب المعتزلة الی ان القدرة غير موجبة للفعل خلافا للاشاعرة وقد
استدل الشيخ بوجهين الاول ان القدرة لو كانت موجبة للفعل لكان اذا خلق الله تعالی
في الضرير الاتي القدرة علی الكتابة وجب ان يكتب لان العلم والقدرة متغايران فان
محل العلم والقدرة القلب وليس هو محلا للقدرة واذا تغاير المحل لم يتنافيا وفيه
نظر فان لقائل ان يقول يجوز ان يكون العلم شرطا في صحة وقوع المقدور بالقدرة
الثاني ان القدرة لو اوجبت الفعل لكانت علة وسببا والاول باطل لان العلة لا تتعلق
الا بالموجود كالمعنی الموجب للمتحرك المقارن له والقدرة لا تقارن الفعل علی ما تقدم
والثاني باطل لانا عند وجود السبب نخرج عن اختيارنا ولا نقدر علی رد المقدور
كالاعتماد لا يقدر علی رد حركة الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة علی الشيء ولا
نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه عند كثرة المقدور مع حصولها

المسألة الثانية عشر في ان القدرة غير باقية قال

وهي غير باقية لاستحالة قيام المعنی بالمعنی وهي موجودة قبل
الفعل بزمان واحد فانا اوجدنا استغني عنها وعن مقارنتها

اقول ذهب الاشاعرة والبغداديون من المعتزلة الی ان القدرة غير باقية و
شذ السيد المرتضی رحمه الله وذهب جماعة من المعتزلة البصريين الی انها باقية
واختاره الشيخ ابو اسحاق تفريعا علی القول بمعنی انها غير باقية لان البقاء عنده
معنی فلا يقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنی بالمعنی وهو ضعيف احتج البصريون

بجزء من منع الوديعة وان تعدت والعجز الا والقدرة موجودة فتكون باقية
وفيه نظر لان الذم يحسن وان تعدت القدرة والقدرة عند من اثبتها معنى موجودة
قبل الفعل بزمان واحد وهي متعلقة بالفعل وان كان معدوما لتعلق قدرته تعالى بالفعل
حال عدمه ثم لا تزال تتجدد قدرة بعد اخرى عند القائلين بامتناع بقائها الى ان يشارف الفعل
للدخول في الوجود او تبقى دائمة الى ذلك الوقت عند القائلين ببقائها فاذا وجد الفعل
استغنى عنها او عن مقارنتها لانه انما يحتاج اليها في الحدوث وقد حدث

المقصد العاشر في التكليف وفيه مسائل المسألة الاولى في شرطه قال

القول في التكليف من جملة شرائطه العقل والقدرة والعلم بما كلف به مع التمكن من العلم

اقول التكليف بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام
وله شروط منها ما هو راجع الى المكلف تعالى ككونه عالما بصفات الافعال لئلا يكلف
بالقبيح وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب والا لجاز ان ينقصه فيكون ظالما وكونه
قادرا على ايصال الثواب وكونه حكيما لئلا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وقد مضى بيان
ذلك كله فلهذا اهمل المصنف ذكرها وقال من جملة شرائط التكليف ومنها ما هو راجع
الى المكلف وقد ذكرها المصنف كان يكون عاقلا لعدم تفسير العقل الذي هو مناط التكليف
لان تكليف من ليس بعاقل قبيح وان يكون قادرا على ما كلف به والا لزم تكليف ما لا
يطاق ايضا وانه لم يقتصر على العلم لان الجاهل بالله متمكن من العلم به وهو مكلف
به وههنا شروط اخر ذكرناها في كتاب المناهج داخلة تحت هذين

المسألة الثانية في ماهية الانسان قال

وماهية الانسان بقوله انا هذه الجملة والبنية لان الاحكام
ترجع اليها والادراك يقع بها والافعال المبتدأة تظهر في اطرافها
ثبت في القلب (ولولا ذلك لم يصح تحريك يد المريض منه)

اقول لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف ما هو وقد اختلف الناس
في ذلك فالذي اختاره ابو اسحاق انه هذه البنية المخصوصة والجملة المشار اليها
وهو الذي يعبر عنه بقوله انا فعلت وانت فعلت وهو اختيار السيد المرتضى
واكثر المعتزلة وذهب الشيخ ابو سهل بن نوبخت من اصحابنا والمفيد محمد بن
نعمان رحمهما الله الى انه شيء مجرد غير مشار اليه في الحس متعلق بهذه البنية تعلق
العاشق بمعشوقه لا تعلق الحال بالمحل وهو مذهب محققي الاوائل واختيار
معمر من المعتزلة وذهب ابن الراوندي الى انه جزء لا يتجزى في القلب وقال
جماعة من المتكلمين ان المكلف هو الاجزاء الاصلية في هذا البدن لا تتطرق اليها
الزيادة والنقصان باقية من اول العمر الى اخره احتج المصنف بان الاحكام كاللذة
والالم والادراك ترجع الى هذه الجملة ولهذا المشار اليه ادركناها بمحل الحس ولانا [فعلنا ثم]
فعلا مباشرا ظهر في الاطراف وهذه الاثار هي اثار الماهية فدل على ان ماهية الانسان
هي هذه الجملة ثم ان الشيخ رحمه الله ابطل قول ابن الراوندي بان ما عدا ذلك الجزء
يكون ميتا اذ ماهية الانسان هي الادراك الحي وذلك اشارة الى الجزء الذي لا يتجزى فيكون
ما عداه ميتا فلا يصح من المريض تحريك اليد وفي بعض النسخ والا لصح تحريك يد
المريض منه ووجهه ان الانسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزى في القلب
لكان فعل الطرف لجزء الاختراع وكان المريض المدنف الذي انتهى حاله الى تعذر
تحريك اليد قادرا ان يخترع هذا التحريك من ذلك الجزء الذي لا يتجزى والتالي باطل
فالمقدم مثله والحق ان الثلثة اصح احتج الاوائل بان العلم بالاشياء منقسم وكل
جسم او جسماني منقسم فالمحل البسيط احدهما او يعارضون بالنقطة والوحدة والاعدام فانهما
غير سارية [illegible] ولا [illegible] في العلم فاني لم اقف لهم على دليل ان العلم من الاعراض السارية

المسألة الثالثة في بيان حسن التكليف قال

وافعال الصانع لا بدّ فيها من الاغراض والّا لكانت عبثا والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه الّا به اذ يقبح الابتداء بالثواب وتكليف المعلوم كفره حسن لاجل التعريض وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى ولهذا يحسن منّا ان ندعو الى الطعام من نعلم امتناعه والى الدين من نعلم اباه

اقول في هذه المسئلة ثلثة مباحث الاوّل في انّ افعاله تعالى معلّلة بالاغراض ولمّا كان هذا البحث مقدّمة في بيان حسن التكليف قدّمه المصنف وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة خلافا للمجبرة فانّهم نفوا الغرض في افعاله تعالى وجعلوها موجودة على سبيل العبث والاتفاق والمعتزلة قالوا كل فعل لا يقارنه غرض ونفع فهو عبث و سفه والله تعالى منزّه عن ذلك واحتجت الاشاعرة بانّ كلّ فعل لغرض فانّه يدلّ على نقص فاعله واستكماله بذلك الغرض وهو ضعيف جدّا لانّ الكمال والنقصان خطابي ولا يجوز الاستدلال به في المقامات العلمية وعلى تقديره فالغرض عندنا هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة العائدة الى عبيده لا اليه تعالى البحث الثاني في اثبات الغرض من التكليف لانّه فعل من افعال الله تعالى فالغرض لازم فيه على ما تقدّم فنقول ذلك الغرض لا يجوز ان يكون هو الاضرار لانّه تعالى غنى حكيم فلا بدّ ان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز عوده اليه تعالى لانّه كامل مطلق فيجب ان يكون عائدا الى العبد ولا يجوز ان يكون عوده في الدنيا لانّ العاجل ليس الّا آلام فيجب ان يكون في الآخرة ولا يجوز ان يكون ذلك النفع ممّا يصحّ الابتداء به والّا لكان توسّط التكليف عبثا فهو نفع لا يصحّ الابتداء به وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والاجلال الذي لا يصحّ فعله ابتداء من دون الاستحقاق و ذلك يقتضي حسن التكليف البحث الثالث في حسن تكليف الكافر وهذا مذهب الامامية كافة وباقي المعتزلة خلافا للمجبرة والدليل عليه انّ التعريض للنفع العظيم موجود في حقّه تعالى لانّه كما عرّض المؤمن للنفع عرّض الكافر له بالتكليف فكان حسنا وعلمه بعدم ايمانه

لا يؤثّر في هذا والكفر فانّه يحسن منّا ان ندعو الى الطعام من نعلم امتناعه وندعو الى الايمان من نعلم انّه لا يفعل واحتجّ اباه بانّه تعالى علم انّه لا يؤمن فتكليفه (١) والجواب انّ العلم غير مؤثّر

المسئلة الرابعة في استحالة تكليف ما لا يطاق قال

وقد قرّبنا انّه لا يفعل القبيح فلا يجوز منه ان يكلّف عبده ما لا يطيقه كما لا يجوز مخاطبة الجماد والعلم لا يؤثّر في المعلوم بل يتعلّق به على ما هو عليه وكلّ فرض يفرض يقتضي فرضا في الذات بوقوعه ان لو يكن كذلك لكان لا يجوز الّا تكليف ما لا يطاق ولم يقل به احد من العقلاء

اقول اتفقت الامامية والمعتزلة كافة على استحالة ان يكلّف الله بما لا يطاق وخالف فيه المجبرة فانّهم جوّزوا ان نكلّف ما لا يطاق قبيح فانّه يقبح ان نكلّف الاعمى نقط المصحف والمقعد بالطيران في الهواء والعلم به ضروري وقد بيّنّا انّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح فلا يجوز ان يكلّف ما لا يطاق كما لا يجوز مخاطبة الجماد احتجّوا بانّه علم الله من الكافر انّه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال و المستلزم للمحال محال الجواب الشيخ عنه بانّ العلم تابع فلا يؤثّر في المتبوع والّا لزم ان يكون الله غير قادر وايضا ما ذكرتموه مغالطة لانّ الله تعالى علم في الازل انّ الكافر يكفر وانّ ايمانه ممكن فلو امر لم ينقلب علمه بل لو آمن لكان الله تعالى قد علم في الازل انّه يؤمن واي فرض فرضتموه اقتضى في الازل فرضا مطابقا له اذ لولا ذلك لزم انّ الله تعالى لم يكلّف احدا الّا بما لا يطاق لانّ كلّ واقع ومعدوم معلوم والعلم يخرج عن المقدورية وذلك لم يقل به احد

المقصد الحادي عشر في الالطاف وفيه مسائل المسئلة الاولى في حدّه قال

القول في الالطاف اللطف امر يفعله الله تعالى بالمكلّف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه ولولاه لم يطمع

(١) الصحيح فتكليفه عبث

تصحيح

٣ علم مؤثر

اقول هذا اللطف قد حققه قوم بانه هيئة مقربة من الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ به الهيئة الى الالجاء فالالة ليست لطفا لان لها حظا في التمكين والالجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف وهذا اولى من حد الشيخ لان قوله يعلم عنده وقوع الطاعة يقتضي ان لا يكون للكافر لطف وهو باطل وقد قسم المعتزلة اللطف الى قسمين احدهما ما يختار عنده المكلف الطاعة ويسمى توفيقا او يختار ترك القبيح ويسمى عصمة وثانيهما ما يقرب من الطاعة ويقوى داعيه اليها والمفسدة ما تقابل اللطف وهي على ضربين اما مقربة واما يختار عندها الفعل

المسئلة الثانية في وجوبه **قال**

وهو واجب الفعل لان قاعدة التكليف يقتضي ايجابه كالتمكين ولان تركه لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة

اقول اتفقت الامامية والمعتزلة على وجوب اللطف وخالف فيه المجبرة لنا وجوه الاول قاعدة التكليف تقتضي ايجابه كالتمكين والتكليف ثابت فاللطف واجب بيانه ان من دعى غيره الى الطعام واراده وعلم انه لا يقدم عليه الا بفعل يفعله الداعي من بشاشة او تادب فانه متى لم يفعل ذلك كان ناقضا لغرضه ومبطلا لمراده وجاريا مجرى من المانع كذلك التكليف اذا علم الله تعالى ان مع فعل اللطف يكون العبد ادعى الى ما كلف به ومع تركه يكون اقرب الى الامتناع فانه متى لم يفعله كان ناقضا لغرضه وهو قبيح الثاني ان ترك اللطف مفسدة فيكون فعله واجبا وقلنا مفسدة لان ترك اللطف لطف في ترك الطاعة اذ معه يكون العبد اقرب الى ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة الثالث القدرة على اللطف ثابتة والداعي موجود لان الداعي الى الفعل يكون داعيا الى ما لا يتم الفعل الا به ومتى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل احتجوا بوجهين الاول ان التكليف تفضل ولا يجب على المتفضل بلوغ النهاية فيه الثاني لو كان واجبا لفعله بالكفار

والتالي باطل والا لامنوا كالمقدم مثله والجواب عن الاول انه لا فرق بين التفضل والواجب فان من تفضل بالضيافة وعلم انها لا تتم الا بالاستبشار فانه متى لم يفعله عده العقلاء سفيها وعن الثاني ان اللطف لا يجب عنده الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة

المسئلة الثالثة في انه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح **قال**

ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه الا وان الامر بين الممتنعين

اقول اذا قدرنا ان الله تعالى ان لطف المكلف في فعل قبيح هل يجوز ان يكلفه ام لا اختار الشيخ انه لا يجوز لان الامر دائر بين امرين ممتنعين على تقدير التكليف فيكون التكليف ممتنعا بيانه ان الله تعالى اما ان يكلفه ولا يفعل اللطف فيكون قد نقض الغرض فقد زاد عليه والتكليف مع منع اللطف قبيح او يكلفه ويفعل اللطف فيكون قد فعل فعلا قبيحا وهو ممتنع عليه تعالى فاستحال عليه ان يكلفه

المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يحسن منه العقاب على فعل مع منع اللطف **قال**

ولو لم يفعل القديم لطفا واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف لانه يمنعه بفقده فيكون الفساد منسوبا اليه لا الى العبد

اقول اذا لم يفعل الله تعالى اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلف به لانا قد بينا ان اللطف يجري مجرى التمكين فكما لا يحسن منه عقابه مع ترك التمكين فكذا ها هنا ولان المنع من اللطف حمل المكلف على الفسق فيكون وقوعه منسوبا اليه تعالى لا الى العبد

المسئلة الخامسة في الاصلح في الدنيا **قال**

مسئلة الاصلح واجب في الدنيا اذا لم يمنع منه من ذكرنا وايضا فهو مقصود حقيقة الفاعل الحلال فقد تعلو واجب لانه لا يحسن ذلك لعلمه بوجوه مفسدته وهكذا نقول في فرض اللطف والبهيمة واهل الجنة من هذا تعالى في زيادة الشهوات نفعهم لجزاء البنية فكان مفسدة وهذا لوجه الشكر والمنع او يبرهن ان الوجود

في الثواب والعوض وفعل الألم بالأنبياء تفضل وأيضاً فيكون على الآلام التي تنغّص
شهوته وقول إبراهيم اجنبني وبني أن نعبد الأصنام معلوم وكيف يحسن من الحكيم
أن يمنع الإنسان الطعام مع تمكنه ويمنعه من السكون والاستظلال
بظل جداره ولقط ما نثر من حبه والانتفاع بما يلقيه من ماء كله
رغبة عنه والصانع مالك خزائن الدنيا والآخرة فهو بأن لا يمنع أولى

أقول اختلف المتكلمون في أن الأصلح في الدنيا هل هو واجب على الله تعالى أم لا وذلك كما إذا
علم الله تعالى أن إعطاء زيد ألف درهم أصلح له وليس فيه مضرة ولا وجه قبح
ولا تعجيز فذهب الشيخ أبو إسحاق إلى وجوبه وهو مذهب البغداديين وأبي القاسم البلخي
وقال أكثر أصحابنا والبصريون من المعتزلة والأشاعرة إلى أنه لا يجب احتج الشيخ بوجهين
الأول أنه لا مانع من فعله فيجب إذا الداعي وهو علمه باشتمال الفعل على المصلحة موجود
والصارف وهو جهة القبح منتفٍ فيوجب الفعل لأن العقلاء يذمّون من لم يفعل ذلك بل يجب على
الله تعالى أكرم الأكرمين فيجب صدور ذلك عنه الثاني أن حقيقة القادر هو الذي إذا وجدت
القدرة وتحقق الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل وقد بيّنّا أن الله تعالى قادر على كل مقدور
وعالم بكل معلوم والصوارف منتفية فلو لم يتحقق الفعل لانتقض معنى القادر لا يقال
لو كان الأصلح واجباً لكان الله تعالى مخلاً بالواجب لأنه تعالى قادر على ما لا يتناهى من المنافع فكل
نعمة فعلها الله تعالى هو قادر على أن يزيد عليها أجاب الشيخ بأن الله إنما لم يفعل ذلك لاشتماله
على مفسدة لا نعلمها نحن وقد يخرج عن باب الأصلح لأنه قد يقع فيه وجه مفسدة في زيادة
المنافع يقتضيها من المكلفين فلو فرضنا طفلاً خلقه الله في موضع لا يطلع عليه مكلف أو
بهيمة لا يطلع عليها أحد فلم يجب عليه إفاضة الجود عليها ولا مفسدة فيه لأحد من المكلفين
أجاب الشيخ بأن خلق مثل هذا الحيوان لا نفع ولا ألم فيما ذكرتم وأما ما شوهد من الحيوانات
والأطفال فإنما لا يجب إفاضة الجود عليها ولا مفسدة فيه لاشتماله على المفسدة لغيرها لا تعالى

هذا أن يستقيم في الدنيا أما في الآخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه تعالى أن يزيد
في شهواتهم ولذاتهم وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى أجاب الشيخ بأن زيادة الشهوة
إنما تكون مع زيادة البنية فكان يجب أن يزيد بنيتهم إلى أن يصير أحدهم كالجبل العظيم
وذلك منفّر غاية التنفير وأهل الجنة منزهون عما يوجب التنفير لا يقال لو كان الأصلح
واجباً لما استحق الله تعالى الشكر لأنه يصير كقضاء الدين أجاب الشيخ بأن الثواب والعوض
واجبان عندكم ومع ذلك فإنا نشكره عليهما لا يقال إنما نشكره على فعل سبب الثواب وهو الخلق
والتكليف أجاب الشيخ بأنه مقابل بمثله فإنه إنما نشكره لأنه خلقنا وكلفنا وأيضاً فإنا
نشكره على الألطاف الدينية مع أنه واجب وبأنه مشهور بين الناس وأن إبراهيم سأل الله
تعالى أن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام فقد سأل أن يلطف له فيجنبه الكفر ثم إن الشيخ تعجب
من عدم القول بالأصلح فقال كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا
يقل بشربه منه أو يمنعه من السكون والاستظلال بظل جداره أو أن يلتقط ما نثر من حبه أو
الانتفاع بما يلقيه مما يأكله رغبة عنه والدنيا ملك الله تعالى كالبحر وما يناله الإنسان منها
بعضه أقل من نسبة الحبة إلى الحب المنثور والشيخ كثر الأمثلة استظهاراً في الباب
مسائل الربع في التوحيد **المسألة الأولى** في كونه تعالى عالماً في الأزل قال

نكت في التوحيد جعلناها في بابها الصانع عالم فيما لم يزل لأنه لو
تجدد له ذلك لتعلّق به الحوادث واستحال أن يحدث العلم إلا وهو عالم

أقول هشام بن الحكم من علمائنا على ما نقل عنه ذهب إلى أن الله تعالى يعلم الأشياء المتجددة
بعلم متجدد لا أزلي وباقي الإمامية على خلاف هذا وأنه تعالى عالم فيما لم يزل واستدل
الشيخ بوجهين الأول أنه لو تجدد له هذه الصفة لكان الله تعالى محلاً للحوادث وقد
سلف بطلانه الثاني أنها لو تجددت له لما كان عالماً قبل حدوثها وأنه تعالى باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية أن العلم من حكم الأشياء لأنه إيجاد شيء يطابق المعلوم فلو كان محدثاً لكان

فاعلم ان المنافقة على ان كان غير الله تعالى لزم ان يكون الله منفعلا عن غيره وهو محال وان كان هو الله تعالى كان على المقابل تجدد العلم وبطلان الثاني لحال استحالة الجمع بين النقيضين

المسئلة الثانية في كونه تعالى قادرا في الازل قال

وقادر فيما لم يزل لانه لو تجدد ذلك لكان مفيدا له لغيره او هو ولزم منه سبق القادرية او غيره ولا بد من ان يكون خلقه وكيف يخلقه وهو غير قادر

اقول يدل على قدم كونه قادرا وجهان الاول انه لو لا ذلك لكان محلا للحوادث وهذا الدليل المشهور لم يذكره المصنف استغناء بما ذكره في باب العلم الثاني ان قادريته لو تجددت فالمؤثر في ايجادها اما ذاته او غيره فان كانت ذاته فاما بالايجاب او بالاختيار فان كان بالايجاب لزم وجودها ازلا وان كان بالاختيار لزم سبق القادرية على القادرية هذا خلف وان كان غيره لكان من خلقه تعالى وانما خلقه بالقدرة فيلزم سبق القدرة على نفسها وان يكون خالقا له من غير قدرة وهو محال

المسئلة الثالثة في كونه تعالى حيا ازليا قال

وحي فيما لم يزل لما لذا دخل المعطف

اقول اذا ثبت كونه قادرا عالما في الازل ثبت كونه حيا لان المعني بالحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وثبوتهما يقتضي نفي الاستحالة بالضرورة

المسئلة الرابعة في الجواب عن كلام هشام قال

وعلمه بان العالم معدوم حال عدمه لم يتغير لانه تعالى علمه كذلك في حال تحققه وعلم تغيره في حال الزوال وقد ذهب قوم من شيوخنا الى حدوث العلم وذلك فرع عن تكيف المعلوم كعنوان ونسد للتاعلى حسنه

اقول احتج هشام بن الحكم على ان علمه تعالى متجدد بانه اذا علم بعدم العالم وقت عدمه ثم وجد فان بقي علمه بعدمه كان جهلا تعالى الله عنه وان زال وتجدد له علم بوجوده فهو المطلوب

اجاب الشيخ بان علمه بعدم العالم انما كان مقرونا بوقت عدمه وعلمه بوجوده مقرون بوقته والعلمان لم يتغيرا لان عدم العالم لوقت لم يتغير وكذا الوجود فهو في حالة الوجود عالم بان العالم معدوم في الوقت الفلاني وقبل الوجود وبعده وكذا الحدث في الوجود فلا تغير حينئذ ونقل الشيخ عن هشام انه انما صار الى هذا المذهب لانه يؤدي الى صح تكليف الكافر لان من علم الله تعالى كفره كيف يحسن منه ان يكلفه والتكليف واقع بالاجماع فالعلم بالكفر قبل ثبوته منتف اجاب الشيخ بان التكليف حسن وان علم الكفر وقد تقدم

المقصد الثاني عشر في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها وفيه مسائل

المسئلة الاولى في الاعتراضات على القدرة والجواب عنه قال

القول في تتبع اعتراضات المخالفين في التوحيد على طريق الاشارة الجملية احالتهم في القدم عن ابطال الموجب بدعوى الصدق على مانع يلزمهم منه ان لا يوجد العالم لانتهائه عندنا في العدم واحالتهم الكلام على ما صدر عن الموجب باطل الوجوب امتناعه بل نحن كلنا عند الابد من تخصيص غيره والكلام فيه كما في الاول والهيج بالقادر الاول واستحالة لعدم الامكان لان المشتبه قادر على الشيء ولكن المانع منعه

اقول اعلم انا استدللنا على كونه تعالى قادرا بانه لو كان موجبا لزم قدم العالم وهو محال لما بينا حدوثه فاورد الشيخ عليه مع الاعتراضات السالفة ثلثة اسؤلة الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا ولا يلزم من قدمه قدم العالم لان الاثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع فلا يلزم من تحقق المؤثر تحققه ما لم ينتف المانع فلم لا يجوز ان يكون هنا لك مانع يمنع المؤثر من التاثير في الازل ثم ما لا يزال يعدم ذلك المانع فيفعل المؤثر اثره وان كان موجبا وحاصله انهم اعتذروا عن ابطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الازلية مع الايجاب والجواب ان المانع لكونه مانعا يستحيل عدمه ابدا ولا يلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم والا لزم بالمحال المحرم

فالملزوم مثله السؤال الثاني لم لا يجوز أن يكون المؤثر في العالم وإن كان قادرا
لكنه ممكن مستند إلى علة واجبة لذاتها وهذا السؤال هو طلب الدليل على نفي الواسطة
أجاب الشيخ بأن العلة الواجبة قد تقتضي أمرين وأكثر فإن العلة الواحدة لا ينحصر أثرها
في معلول واحد إذا جاز صدور أكثر من واحد عنها فتخصيص الواحد بالصدور دون الآخر لا بد له من
مخصص ويعود الكلام فيه بأن يقال اقتضاء المخصص صدور ذلك الواحد دون ما زاد عليه فقط يحتاج إلى
مخصص آخر ويتسلسل وهذا الجواب مضطرب وفيه الأمر في نفي الواسطة ما تقدم السؤال
الثالث قالوا لو كان الله قادرا في الأزل لأمكن إيجاد العالم لكن العالم يستحيل أن
يكون أزليا فلا يكون مقدورا أجاب الشيخ بأن القدرة لا تستلزم التأثير ولا إمكان
التأثير إلا بالنظر إلى الماهية لا بالنظر إلى حصول الاستعداد التام بانتفاء الموانع و
حصول الشرائط فإن من شد يداه الرجلين فإنه قادر على المشي وإن لم يمكنه حينئذ لحصول المانع
كذلك الأزل المانع من التأثير غير مانع من ثبوت القدرة

المسألة الثانية في تحقيق معنى كونه تعالى سميعا بصيرا قال

وليس سميعا بصيرا بالسمع والبصر لأن الإبصار باتصال الشعاع بسطح
المرئي فلا يعقل إلا في الأجسام وتفسيره بأنه حي لا آفة به فاسد
لأنه نفي فالبحث عن المعنى المحقق فيه فلا يحال به على الشاهد بل هو العلم فقط

أقول قد مضى الخلاف في كونه تعالى سميعا بصيرا واعلم أن الأوائل أنكروا ذلك لأن
السمع والبصر إنما يكون بالآلات الجسمانية وهي مستحيلة في حقه تعالى فلا جرم لذلك نفوا
عنه هاتين الصفتين والمتكلمون اختلفوا في الجواب عن ذلك فقال قوم إن السمع والبصر
وإن كانا في حقنا بالآلات لكنه في حقه تعالى ليس كذلك كما أنا لا نوجد إلا في مكنة
والجسم فلا يلزم مثل ذلك في حقه تعالى وقال آخرون إن معنى كونه سميعا بصيرا كونه حيا لا آفة به
وهذا لا يتوقف على الآلات وهو الذي اختاره الشيخ وأبطل الأول بأن الإبصار هو اتصال

الشعاع بسطح المرئي وذلك لا يعقل إلا في الأجسام فلا يكون المرجع به إلا إلى
العلم وأبطل الثاني بأن كون الواحد منا حيا لا آفة به ليس بمقتضى للإدراك
إذ عدم الآفة أمر عدمي فلا يكون علة للوجودي فليس المقتضي للإدراك فينا إلا
الحواس وهي منتفية عنه فلا يجوز الحكم به تعالى في ذلك مع أن دليلهم على كونه
تعالى سميعا بصيرا هو القياس على الشاهد بمشاركته كونه حيا لا آفة به

المسألة الثالثة في تحقيق كونه مريدا قال

وأما الإرادة فعلى القصد بطل الأثر الدليل عليه وخلقها في محل أو لا في محل معلوم بطلانها
فجاء منع بعد الشرط يعكس عليهم بالإبطال لأنهم نفوا الشرط غير ما زاد عليه

أقول قد بينا فيما مضى مذهب الشيخ في الإرادة وأنها عبارة عن الداعي وذهب
جماعة إلى صفة زائدة عليه كصفة المريد منا لكن اختلفوا فذهب قوم إلى أنها موجودة
لا في محل واختاره السيد المرتضى وأكثر أصحابنا وقالت الكلابية إنها صفة ذاتية
واستدلوا على ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا فإنه لما كانت الأفعال
يجوز وقوعها في وقت وقوعها وقبله وبعده افتقرت إلى مخصص هو القصد و
الإرادة وكذلك أفعاله تعالى وأبطل الشيخ ذلك بأن الأفعال عندكم لا
تقع منا لأنكم مجبرة فكيف يصح القياس على ما لم يثبت أصله فإنه لا دليل على
جواز التقديم والتأخير فيها واستدل السيد المرتضى على مذهبه بأن الإرادة
إن كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقق المقتضي وهو القدرة والداعي وإن كانت
محدثة فإن كانت في ذاته لزم كونه محلا للحوادث وإن كانت في غيره فإن كان حيا
رجع حكمها إليه وإن كان جمادا لزم وجود المشروط بدون الشرط أعني الحياة
فوجب أن تكون لا في محل وأبطل الشيخ ذلك بأن خلقها لا في محل معارض
بخلقها في الجماد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالإبطال فإن ثبوت الإرادة لا في محل

قوله بثبوت المشروط ونفي الشرط وغيره اعني نفي المحل

المسألة الرابعة في ابطال قدم الكلام قال

وليس الكلام بقديم وتفسير الخصم للدلالة التي على قدمه في غيره وابطال
الشيء بوجوب ان يشتق له ممنوع وكم من الاشياء القائمة بالمحال ولا اشتقاق
لها كالروايح الكائنة وغيرها فالوجوب بالمحل عندهم لانه مسلوم من الشرع

اقول قد بينا فيما مضى مذهب الاشاعرة في الكلام وانهم اثبتوا معنى
قائما بالنفس هو الكلام وزعموا انه قديم وقد مضى ابطال ذلك في احتجت الاشاعرة على ان
كلامه تعالى اما ان يكون قائما بذاته فيكون قديما لاستحالة قيام الحوادث بذاته وان كان قائما
بغيره وجب ان يشتق لذلك الغير منه ويكون المتكلم هو ذلك الغير لا الله تعالى واعترض
عليهم الشيخ بالمنع من الاشتقاق فان كثيرا من الصفات القائمة بالمحال لا تشتق لمحالها
منها اسما كانواع الروايح والصفات فان المحل لا يشتق له منها وللاشاعرة عندكم توقيفية ولم يرد
الى المكلفين التوقيف في ذلك وان الله تعالى لا يجب عليه شيء عندكم فبطل كلامكم بالكلية

المسألة الخامسة في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية قال

والوجود في الرؤية باطل لوجوب تغير الرؤية بتغيرها او دخول اللمس والطعوم والروايح وايضا
فالوجود مختلف لانه عين الذات والذوات متساوية في نوعها ومخالف لها

اقول قد بينا فيما سلف مذهب الاشاعرة في كونه تعالى مرئيا ودليلهم عليه ان الجوهر والعرض
اشتركا في صحة الرؤية فلا بد من علة مشتركة هي الوجود وهو ثابت في حقه تعالى وابطل الشيخ
بالنقض بالرؤية نفسها فانها موجودة ولا تصح رؤيتها وكذلك الطعوم والروايح وغيرها
من المعاني المعقولة الثابتة في الاذهان التي لا تصح الاشارة الحسية اليها وايضا
الوجود مختلف لانه نفس الذات على ما مر فلا يلزم من وجود ما الذي هو علة
لشيء كون وجوده المخالف علة لذلك الشيء

المسألة الثالثة في جواب شبه المجبرة في التحسين والتقبيح وخلق الافعال واللطف قال

القول في تتبع اعتراضاتهم في مثل الغلط التي الزموها في مسألة التحسين العقلي وتقبيح
الكذب في تخليص النبي باطل لانه يخرج لكن الحاصل التعريض ووقوع فعل الرعية بحسب
ارادة الملك وكذلك العبد مع السيد لا يبطل ما ذكرناه للوجوب الفاصل والزام
الخصم ايجاد الجواهر لعلة الوجود المطردة باطل لانه تعلق بشرط لا بعلل وكل
ان العلة هي الوجود دون غيره والتعلق بالمشبه انه تعليقا خفيفا ما هو
انها في حكم اليمين والزام الخصم في المتولد دفعا وجذبا حصل الفعل فكان مقدورا
بين قادرين باطل لانهما بمنزلة شخص واحد يحصل وقوع الفعل بهما او الجنان كما ان هذه
والقدرة على ايجاد الداعي في اللطف باطل لعدم وجوب الثواب المكون التكليف

اقول قد ذكر ابو دها الشيخ على الاشاعرة في التحسين والتقبيح وخلق الافعال واللطف
الشبهة الاولى على التحسين والتقبيح قالوا لو كان الكذب مثلا قبيحا لذاته لما اختلف بالنسبة
الى الاوقات والعوض والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي
ان الكذب قد يحسن في التضمن تخليص نبي او ولي من يد ظالم والجواب لا نسلم ان الكذب هناك
حسن بل الحسن هو التعريض لما لا شاربه بضميمة مضمرة تصرف اللفظ عن ظاهره عند اللافظ
دون السامع قال بعض المحققين ترك انجاء النبي قبيح والكذب قبيح لكن في الضعف واذا
تعارض قبيحان وجب عندهم ارتكاب الاضعف مع الشعور بقبحه وقبح الاقوى فلهذا اوجبوا
الكذب وان كان قبيحا وفيه نظر فان الموجب انما هو الله والله تعالى انما يوجب ان اخلى الفعل من
جميع جهات المفسدة الشبهة الثانية قالوا اسندتم الافعال الينا من حيث وقوعها بحسب
قصودنا ودواعينا وهذا منتقض بالرعية فانهم يفعلون بحسب قصد الملك وكذلك
العبد مع السيد والجواب ان ما ذكرتموه لا يبطل ما قلنا لانا اوجبنا الفعل عند القصد
الداعي بخلاف فعل الرعية والعبد فانهما لا يجبان عند قصد الملك والسيد ودواعيهما

الشبهة الثانية قالوا لو وجدنا الحركة مثلا لا وجدنا الجوهر لان علة الاستناد الينا
هناك انما هي الوجود وهو حاصل في الفرع اجاب الشيخ بان تعلق القدرة بالحركة لا
بعلة فيبطل الالحاق سلمنا فلم قلتم ان العلة هو الوجود دون غيره الشبهة الرابعة قالوا
لو كان الله مريدا للطاعات لكان اذا حلف المكلف ان يطيع الله كان حانثا اذا لم يفعل
والتالي باطل بالاجماع فلو كان الله مريدا لكان الله تعالى حانثا لحصول الشرط والجواب انه
ليس تعليقا حقيقيا بل هو اتفاق حكم لليمين ومنع عن انعقادها الشبهة الخامسة لو كان
الافعال المتولدة مستندة الينا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الجزء الواحد اذا جذبه اثنان حال الجذب فيه غيره فاما ان يستند الحركة
اليهما وهو قول بالمحال بالاجماع او الى الواحد منهما وهو المطلوب او لا الى واحد دون الاخر
وهو ترجيح من غير مرجح والجواب ان الحركة قابلة للشدة والضعف فالحركة الحاصلة بهما
لها نوع من الشدة لا يمكن حصولها باحدهما ومجموعهما هو العلة ولا استبعاد في تركب العلة
ويكون الشخصان هاهنا بمنزلة شخص واحد اذا اثر حركة معينة ويستحيل وقوع الافعال
الحاصل بهما معا على معنى ان كل واحد منهما علة تامة في الافعال الحاصل بهما وان ظننا
استنادها اليهما كما نشاهده في هذه الصورة ويمكن ان يكون قوله يستحيل وقوع الافعال بهما
ان ظننا كما نشاهده اشارة الى جواب ثان عن هذه الشبهة وتقريره انا نمنع وقوع الافعال
بهما لان الحركة شيء واحد فلا يقع بهما وما نشاهده من المثال فكل واحد منهما له حركة غير
حركة صاحبه ناقلة له الى حيز غير الحيز الذي نقله الاخر اليه فحصل الجمع على اثر واحد
الشبهة السادسة لمنكري اللطف قالوا ان الله تعالى انما يقصد باللطف ايجاد الداعي من المكلف
الى فعل الطاعة والله قادر على ايجاد تلك الداعية من غير توسط اللطف فيكون فعله عبثا
والجواب لو خلق الله تلك الداعية لكان مجبرا فلا يستحق المكلف الثواب بحصولها فيه وهو ينافي
التكليف اما اذا فعل ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة فانه يسقط هذا المحذور

المقصد الثالث عشر في الوعد والوعيد وفيه مسائل

المسألة الاولى في ان وجوب الثواب والعقاب سمعي قال

القول في مسائل الوعد والوعيد لا يمنع العقل ابتداء ثواب ولا عقاب
لكثرة النعم التي لا تستحق الا بعضها اجزاء على الطاعات لا استحق فلا دليل على
الدوام عقلا لا سيما اذا لم يقتض العقل تعذيب المسيء في الشاهد ابدا

اقول اختلف المتكلمون في ذلك فذهب جمهور المعتزلة الى ان استحقاق الثواب
والعقاب عقلي وذهب اخرون الى انه سمعي وهو اختيار الشيخ ابي اسحاق واختلفوا
ايضا في دوامهما فقال قوم انه عقلي وقال اخرون انه سمعي احتج الشيخ على انه لا يجب
الثواب عقلا بان نعم الله كثيرة فلا يستحق العبد بازاء الطاعة ثوابا زائدا عليها
كما ان المولى اذا احسن الى عبده بنعم كثيرة حتى امره السيد بفعل ففعله العبد ثم طلب على فعله
اجرا قبح عند العقلاء فكذا ههنا احتج الموجبون للثواب عقلا بان الله تعالى
كلفنا بالمشاق فلا بد من منفعة في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا انزل المشقة وجب عليه
العوض والا لزم الظلم وكذا اذا الزم المشقة والجواب قد بينا ان العبد لا يستحق من سيده
شيئا في مقابلة فعله لما امره به ويقبح من السيد ايلامه لاجل ما انعم عليه والا بل لا بد من عوض
واذا وقع الفرق بين الشاهد في التزام المشاق والزامها امتنع الالحاق واحتج على عدم الدوام
مع تسليم الاستحقاق بعدم الدليل الدال عليه وهذا انما يتم بعد ابطال ادلة الخصم وقد احتجوا
بوجهين الاول ان التفضل يحسن ابتداء فلو لم يستحق الثواب دائما لكان التفضل الدائم
اثر عند العقلاء من الثواب المنقطع فكان يقبح التكليف لتعرضه له الثاني انه لو كان منقطعا
لكان المثاب متألما بانقطاعه وهو ينافي القول بخلوصه من الالم والجواب عن الاول انه مبني على
ان التكليف انما يحسن للتعريض للثواب الدائم وهو نفس النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق
والتفضل ثابت وقد يختار العاقل الاستحقاق بالمنقطع على التفضل الدائم ولان الثواب

يقارنه التعظيم والتبجيل او زيادة المنافع بخلاف التفضل وعن الثاني ان الالم
يحصل مع الشعور وبانقطاعه الشعور غير واجب واحتج الشيخ على ان العقاب لا يجب
دوامه عقلا بان المسيء في الشاهد يحسن عقلا ابدا في العقل والانتقام منه وايلامه دائما
هذا يقتضي نفي دوام العقاب وانتم تقولون بدوامه قال لانا نقول لا نسلم ان العقل يقتضي نفيه بل لا
يحكم بحسنه فاذا ورد السمع بثبوته وعلم ان الله لا يفعل القبيح ثبت حسنه كما في غيره من السمعيات

المسألة الثانية في ابطال الاحباط قال

والاحباط باطل لان العقل لا يقتضي محو الاحسان الكثير بالاساءة القليلة
والتنافي بين الثواب والعقاب ولان انتفاء الآلام بالاحداث ليس اولى
من عكسه ولزوم التعدد المشهود ولان الطاري ان احبط وبقي ادى الى
خلاف قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولان ليس الاستحقاق وال
شيء منهما الا المقتضي لهما الا بالتزام وجودهما حال عدمهما او وجودهما المعلول مع

اقول اختلف الناس في ذلك فالذي ذهب اليه اكثر الامامية وجماعة من المعتزلة
ابطال الاحباط وقال اكثر المعتزلة بالاحباط ثم اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يحبط
المتقدم ويبقى وقال ابو هاشم انه يحبط ويحبط وهذا هو الموازنة واحتج الشيخ على
ابطال الاحباط بوجوه الاول انه يقبح في الشاهد احباط الاحسان الكثير بما يفعل يسير من
المعصية والعلم به ضروري الثاني ان القول بالاحباط مبني على التنافي بين الثواب والعقاب ولا تنافي
بينهما فبطل القول بالاحباط وبيان عدم التنافي انهما اما ان يكون بسببهما او في استحقاقهما
او في استيفائهما والكل باطل اما عدم المنافاة في سببهما فلانه يمكن ان يفعل المكلف ببعض
الجوارح معصية وبالبعض الاخر في وقت طاعة واما عدم المنافاة في استحقاقهما فظاهر لان الاستحقاق
في ثبوت حق للمستحق على واحد واما عدم المنافاة في استيفائهما فلامكان الجمع
بينهما بان يفعل احدهما قبل الآخر الثالث ان المعصية الطارية ليست اولى في عدم اقتضاء

الثواب السابق من العكس فاما ان لا ينتفيا وهو المطلوب او ينتفيا معا وهو باطل
لما يأتي في الرابع انه يلزم منه الدور ولان طريان الطاري مشروط بزوال السابق
لاستحالة اجتماع الضدين فلو كان زوال السابق معللا بطريان الطاري لزم الدور
ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور ان بطلان كل واحد منهما ايضا المتوقف على
وجودهما اجتمعا وذلك محال او يقال اذا استحال وجود كل واحد من الشيئين على ضدها
للدور وكذا في جانب العدم الخامس ان الطاري اما ان يزيل الثواب السابق ويبقى او
ينتفي ايضا والقسمان باطلان اما الاول فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
فاذا زال الثواب لم يصدق العموم ثابتا واما الثاني فلانه يلزم اجتماع الوجود والعدم
في الشخص معا وهو باطل بيانه ان المقتضي لزوال السابق وجود الحادث والمقتضي لزوال
الحادث وجود السابق والعلة موجودة مع المعلول فكما حصل الانتفاء لهما وجب ان يحصل
الوجود لهما وهو محال

المسألة الثالثة في ان عقاب الفاسق منقطع قال

والفاسق المؤمن لا يخلد في النار لان ثواب طاعته بطل ان يحبطه بقاؤه مع القول
بنقله من الجنة الى النار خلاف الاجماع ولانه تعالى وصف نفسه بانه عفو غفور ولو كان
الصغائر مكفرة والكبيرة غير مكفرة بطل الوصف وايضا فالجمع بين العمومين في الآيتين
المذكورتين والجابية من عمومات الخصم ظاهرة لا تفيد العموم ومعارضة بامثالها

اقول ذهب اكثر اصحابنا الامامية الى ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار قطعا و
يجوز ان لا يدخلها اصلا وقالت الوعيدية بالخلود واحتج الشيخ بوجوه الاول انا
قد بينا نفي الاحباط فالثواب السابق مستحق والعقاب مستحق ولا بد من ايصال الثواب
اليه فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب الثاني
ان الله تعالى وصف نفسه بالعفو والغفران واجمع المسلمون عليه فاما ان يحسن هذا

الوصف بالنسبة الى الصغاير او الى الكباير والاول باطل لانها تقع مكفرة و
الثاني اما مع التوبة وهو باطل لان الغفران حينئذ واجب او بدونها وهو المطلوب
الثالث ان العمومين في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره لا بد من العمل بهما اعمالا بالاصل ولا يمكن ذلك الا بايصال
الثواب اليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المطلوب احتج الخصم بعمومات
الوعيد كقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و
قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات والجواب
انها لا تفيد القطع في العموم بل هي ظاهرة فيه لكن الظاهر قد يصار الى خلافه لدليل
وقد بيناه فيحمل الاية الاولى على من تعدى جميع الحدود التي من جملتها الايمان و
الثانية على من يقتل مؤمنا لاجل ايمانه وكذلك ما يذكرونه من الايات وايضا فانها
معارضة بايات الوعد كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تقييد الحال وقوله ان الله يغفر
الذنوب جميعا

المسألة الرابعة في اثبات الشفاعة **قال**

والشفاعة من النبي مختصة في اهل الكبائر والخبر الدال على وجوب شفاعة النبي لم يكن كذلك

اقول ذهب اصحابنا الامامية الى اثبات الشفاعة للنبي في اسقاط العقاب عن
اهل الكبائر وقال بعض المعتزلة ان شفاعته ليست في اسقاط العقاب بل في
زيادة المنافع احتج الشيخ بوجهين الاول ما تواتر من قوله ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي الثاني لو كانت الشفاعة انما هي في طلب المنافع لكنا شافعين في النبي
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم احتجوا بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى و
قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب المراد الا لمن ارتضى من
المؤمنين والفاسق مؤمن اي ارتضى ايمانه والمراد بالظالم الكافر ونفي الشفيع المطاع

لا يستلزم نفي المجاب لان الله تعالى لا يطيع احدا

المسألة الخامسة في عدم وجوب قبول التوبة **قال**

والتوبة لا يجب قبولها على الله لان المسيء في العرف يحسن قبول
توبته ويحسن الاعراض عنه والاجماع على الدعاء يمنع وجوبها ايضا

اقول اختلف المتكلمون هيهنا فقال البصريون انه يجب على الله قبول التوبة
ولا يصح منه العقاب لانه لا يسقطها وقال البغداديون انه يجب على الله قبولها في
الجود فلا يحسن العقاب بعدها ويكون اسقاطه تفضلا وذهب قوم من اصحابنا الامامية
الى انه يحسن من الله عقاب التائب واسقاط عقابه تفضلا وهو اختيار الشيخ ابي
اسحق واستدل عليه بوجهين الاول انا نحكم في الشاهد بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب
تارة وبحسن الاعراض عنه اخرى فان من اساء الى غيره انواع الاساءات ثم اقبل يعتذر
اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامة مجمعة على الدعاء الى الله تعالى في قبول توبتهم و
التضرع اليه فيه ولو كان ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك

المسألة السادسة في ان التوبة واجبة **قال**

والتوبة على العبد واجبة لقضاء العقل والشرع بوجوبها

اقول اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكبائر وهو مذهب المعتزلة واما
الصغائر فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عنها ايضا وخالفه ابو هاشم اما ما يدل
على وجوب التوبة في الجملة فالعقل والسمع اما العقل فلانها دافعة لضرر معلوم
او مظنون ودفع الضرر واجب فاذا الندم التي هي التوبة كانت واجبة واما السمع فلقوله
تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فهو عموم
الاية لان ترك التوبة اصرار على المعصية والاصرار قبيح لا يمكن التخلص منه الا
بالتوبة فتكون واجبة لان التوبة عن القبيح انما تجب لكونه قبيحا وهو عام

وحجة ابي هاشم ان التوبة انما تجب دفعا للضرر وهو غير حاصل في الصغيرة بالملازمة لما بينا ان وجه الوجوب هو اشتمال الصغيرة على القبيح سواء اشتمل على ضرر او لا

المسألة السابعة في ان التوبة تصح عن قبيح دون قبيح قال

وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب والا لزم لو اذنب ذنبا الى الشخص بجرحه وكسر منه قلما ان لا تقبل توبته لو لم يذكر القلم واعتذر من جرحه وهو باطل

اقول ذهب جماعة من اصحابنا الى ان التوبة تصح عن قبيح دون قبيح وقال ابو هاشم لا تصح حجة اصحابنا ان الشخص متى اساء الى غيره بانواع الاساءات ثم فعل به اذى كبيرا كالجرح وكسر قلمه ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات وترك الاعتذار من كسر القلم فانه يصح اعتذاره وتقبل توبته فلو لم تصح التوبة من قبيح دون آخر لكان الاعتذار وعدمه سواء وهو باطل قطعا ولأن اليهودي لو سرق دينارا ثم تاب عن اليهودية دون السرقة فانه يكون مسلما بالاجماع وحجة ابي هاشم ان التوبة عن القبيح انما تصح لكونه قبيحا وهو يقتضي الندم عن كل قبيح وجوابه ما تقدم في مثال اليهودية

المسألة الثامنة في ان المؤمن لا يكفر قال

والمؤمن لا يصح منه الكفر والا لأدى الى تعذر استيفاء الحق منه لانعقاد الاجماع على انه لا ينفك عن احد النقيضين

اقول ذهب الشيخ ابو اسحاق الى ان المؤمن لا يصح منه الكفر والدليل عليه انه لو صح منه الكفر لتعذر استيفاء الحق منه لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم وبكفره العقاب الدائم والتحابط ابطلناه فيلزم ان يتعذر استيفاء الحق منه ولا ينتقض بالكافر اذا آمن لان الله تعالى وعد باسقاط عقابه تفضلا بخلاف ما نحن فيه فانه يستحيل اسقاط ثوابه المستحق

المسألة التاسعة في ان الفاسق يسمى مؤمنا وبيان ماهية الايمان قال

والمؤمن اذا فسق يسمى مؤمنا لان الايمان هو التصديق فهو صادق والطاعات

جزء من الايمان والا لكان قوله تعالى الا الذين امنوا وعملوا الصالحات تكرارا

اقول ذهب اصحابنا الامامية الى ان المؤمن اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مؤمنا فاسقا وقالت المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج انه كافر والدليل على ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله ورسوله وجميع ما يتوقف عليه الاحكام الشرعية والتصديق هو الايمان فكان مؤمنا والدليل على ان الايمان هو التصديق نقل اهل اللغة وقد نقل في الشرع الى التصديق بالله ورسوله وما علم مجيئه به وليس فعل الطاعة جزءا من الايمان والا لزم ان يكون قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات تكرارا لا فائدة فيه وهو باطل

المسألة العاشرة في اثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات قال

وباقي السمعيات من الصراط والميزان نقول به لان العقل يجوز ذلك وقد دل الشرع عليه فكان حقا

اقول جميع السمعيات من الصراط والميزان وعذاب القبر ومسألة الملكين وتطاير الكتب واحوال القيامة امور جائزة ممكنة في العقل ثبوتها وقد ورد السمع به فيجب المصير اليه لعدم المعارض

المسألة الحادية عشر في اعتراضات الخصوم على الوعد والوعيد قال

القول في تتبع اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد ادعاؤهم
حسن المدح ابدا وقياس الثواب عليه قياس من غير جامع الجاؤهم الى الاغراء بالقبيح
واقع لو لم يقل بدوام العقاب لحال عندهم وبشرط ان العاقل [illegible]
بالاجتناب لو كثرت [illegible] باطل باحباط [illegible]
الثناء فانه يتم ويصح معا [illegible] في التقاء باعتبار الرتبة لاجل [illegible]
[illegible]

اقول هذه اعتراضات على ما تقدم من المسائل والجواب عنها قالوا العقل يدل على دوام الثواب فيبطل قولكم على ان العقل لا يدل عليه لانه ان المحسن يحسن مدحه ابدا فكذا المطيع يحسن

دوام ثوابه أبداً والجواب أنه قياس من غير جامع مع قيام الفرق فإن مدح المحسن غير واجب على العقلاء وثواب المطيع يجب ثابت عندهم فكيف يحمل أحدهما على الآخر الثاني قالوا كما دل العقل على دوام الثواب فكذا على دوام العقاب بيانه أنه لو لم يكن دائماً لزم الإغراء بالقبيح والإغراء بالقبيح قبيح بيان الاستلزام أن العاصي إذا أقدم على المعصية وعلم ما فيها من اللذة وعلم انقطاع عقابه في الآخرة كان ذلك باعثاً له على الإقدام مرة ثانية أما إذا علم أن عقابه دائم فإنه ينزجر بذلك أجاب الشيخ بوجهين أحدهما النقض بالتوبة عندهم فإنه إذا علم أن التوبة مسقطة للعقاب قدم على المعصية وإنما كان هذا النقض مختصاً بهم لأنهم يوجبون على الله قبول التوبة أما على رأي الشيخ أبي إسحق فلا الثاني أن يسير العقاب كاف في منع العاقل من الإقدام على المعصية فإنه قد يترك ما هو أعظم من المعصية لذة إذا اشتملت على نقص ما الثالث قالوا لا يجتمع المدح والذم معاً في حق المؤمن فإنا لو فرضنا أن إنساناً أكرم إنساناً غيره حتى الخدمة بذلك الذي يسره ثم فعل في جنب ذلك إحساناً عظيماً بأن يخلصه من الهلاك أو أنقذه من ظالم فإنه لا يحسن ذمه على كسر ذلك القلم بل يعدم في جنب ذلك الإحسان وذلك يدل على الإحباط أجاب الشيخ بالمنع من قبح الذم على كسر القلم ولهذا يحسن منا مدح الكافر المحسن السابق على إحسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع المدح والذم الرابع قالوا أنتم استدللتم على أن الشفاعة إنما هي في إسقاط المضار لا في جلب النفع وإلا لكنا شافعين في النبي وهذا غير لازم لأن الرتبة غير معتبرة في الشفاعة بأن يكون الشافع على رتبة من المشفوع فيه كما في الأمر لا بد أن يكون الآمر أعلى من المأمور أجاب الشيخ بأن الرتبة معتبرة بين الآمر والمأمور ولا بين الآمر والمأمور به فإنه يحسن أن يأمر السيد عبده بالذهاب إلى الأعلى منه والأدنى وكذلك الرتبة في الشفاعة معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه لا بينه وبين الشافع فيه

المقصد الرابع عشر في النبوات وفيه مسائل

المسألة الأولى في جواز البعثة قال

القول في النبوات يجوز أن يعلم الله جائزاً أن لنا في بعض الأفعال مصالح ومفاسد فيجب بعث الأنبياء لتعريف المكلف ذلك

أقول اتفق العقلاء على جواز بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة والدليل عليه أنه يجوز أن يعلم الله تعالى أن لنا في بعض الأفعال مصالح ومفاسد لا نعلمها فيحسن بعثة الأنبياء لتعريف المكلف ذلك والعلم بجواز ذلك ضروري احتجوا بأن الأنبياء أتوا بما لا فائدة فيه كنزع الثياب في الحج ورمي الحصا والطواف وغير ذلك من أفعال الحج وكل ما لا فائدة فيه فهو قبيح والجواب عن الأول أنه لا بد من فائدة أما العلم فغير مشروط وعن الثاني ما بيناه من حسن التكليف

المسألة الثانية في شرائط المعجز قال

وشرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله والغرض به التصديق

أقول المعجز هو خارق للعادة مقرون بالتحدي فالأمر يتناول فعل غير المعتاد مع المعتاد والخارق للعادة فصل يميزه عن غيره والاقتران بالتحدي ليتميز به عن الكرامات وقد يزاد في الحد عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة وليس بشيء لأن ذلك ليس بخارق للعادة وشرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله بأن يكون بأمره أو بتمكينه لأن المصدق للنبي بالمعجز هو الله فلا بد أن يكون المعجز منسوباً إليه وأن يظهر في زمان التكليف لأن أشراط الساعة ينقض بها عادته تعالى مع أنها لا تدل على شيء والغرض من المعجز إنما هو التصديق

المسألة الثالثة في إثبات نبوة محمد صلعم قال

ومحمد رسول الله صلعم ظهر المعجز على يده وهو القرآن لأنه تحدى به جميع العرب

عجزوا عن معارضته فتحدّيه بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وعجزهم ظاهر
وعجزهم عن معارضته لأنه لو عورض لنقل وعجزهم كان للتعذّر دون غيره
لشدّة شغفهم بالمقابلة وقوّة إبطال أمره فلو قدروا لعارضوا والحجّة الصدق وغير القرآن
من الآيات يدلّ على صدقه كانشقاق القمر والإخبار عن الغيوب فهو صلعم كثيرة

اقول اعلم ان نبوّة نبيّنا محمد صلعم تتوقف على اثبات مقدمات احدها انّه ادّعى النبوة
وذلك معلوم بالتواتر لا يحتاج الى اثبات الثانية ظهور القرآن على يده وهو ايضا متواتر
الثالثة ان القرآن معجز وقد احتج الشيخ عليه بانه تحدّى به فصحاء العرب وعجزوا عن المعارضة
بمثله فيكون معجزا اما التحدّي فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله واما العجز عن المعارضة فلانه لو عورض لنقل لانه من الوقائع
العظيمة المشتملة على سقوط التكاليف الشاقة والعلم بالملازمة ضروري وحيث لم ينقل علمنا انتفى اللازم
انتفى الملزوم لا يقال عدم المعارضة لا يدل على تعذّرها لاحتمال تركها لعدم الاكتراث لذلك لما
للاشتهار او الخوف مع القدرة لانا نقول لو كانوا قادرين لما عدلوا الى الحرب وهو الاشق
وترك المعارضة وهي الاسهل ولما تركوا المعارضة دلّ على امتناعها عليهم لانهم كانوا مشغوفين
بالمقابلة ونوره مجتهدين على ابطال امره والاشتهار لانه كان اشرف منهم نسبا وفخرا
والخوف ضعيف لانه بقي وحيدا اكثر من ثلاث عشرة سنة بينهم ولم يتمكنوا من المعارضة وقد يستدل
على نبوته بغير ذلك من ظهور الآيات كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه ونبع الحصى في كفه
وحنين الجذع اليابس وغير ذلك من المعجزات الظاهرة وان كانت منقولة بالآحاد الا انها متواترة
المعنى ومن اخباره بالغيوب وهو كثيرة من القرآن كقوله سيهزم الجمع وقوله لتدخلن المسجد الحرام
وقوله لئن اخرجوا لا يخرجون معهم لانه غير محل الاثبات وفي غير القرآن كقوله لعلي تقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله له ان اشقى الناس من يضرب على هذا فتخضب هذه

قوله ستغدر بك الامة من بعدي وغير ذلك من الاخبار الدالة على نبوته

المسألة الرابعة عشر في جواز الكرامات قال

وظهور المعجزات على ايدي الاولياء والائمة جائز وطلب لظهور المعجز على يد صالح غير ذلك

اقول اتفقت الامامية وجماعة من الاشاعرة على جواز الكرامات واظهار المعجز على
ايدي الائمة والصالحين خلافا للمعتزلة لنا انه غير مستحيل ولا قبيح فجاز ظهورها اما عدم
الاستحالة فضروري لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات واما عدم القبح فلان جهة القبح هو
الكذب وهو منتف ههنا لان صاحب الكرامة لا يدعي النبوة فانتفى وجه القبح بل فيه جهة حسن لان
خلق المعجز على يد الرسول لتصديقه ليعرفنا الاحكام التي لا نعلمها حسن فكذا لتصديق مدعي الامامة
بالمعجز ليعرفنا الاحكام حسن بل قد يكون ممكنا قطعا ولذلك وقوعه قصة آصف وانه بعرش
بلقيس وقصة مريم وغير ذلك مما نقلته الامامية بالتواتر من ظهور المعجزات على ايدي الائمة
احتجت المعتزلة بانه لو جاز اظهاره على يد صالح واحد لجاز اظهاره على يد كل صالح فيخرج عن
كونه معجزا ولان ظهوره على يد غير النبي ينفر عن النبي والجواب عن الاول بالمنع من ذلك بل
يجوز مع المصلحة كما في حق الانبياء وعن الثاني بالمنع من النفرة كما في حق النبي ايضا

المسألة الخامسة في ان الانبياء اشرف من الملائكة قال

والانبياء افضل من الملائكة لشرف لهم الذي هو مشقة التكليف

اقول اختلف الناس في ذلك فذهبت الامامية وجماعة من الاشاعرة الى ان الانبياء اشرف
من الملائكة وقالت المعتزلة والقلانسي بل الملائكة لنا ان الانبياء اختصوا بشرف الرئاسة
وبعض الملائكة ليس كذلك والمشاركة لهم فيها ان النبي عنه بمشقة التكليف ولان الانبياء
مكلفون مع وجود الشاغل فتكون عبادتهم اشق ولقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
احتجوا بقوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين والجواب عن الاول انه راجع الى حسن

الصواب اذ قد يتصور في اوهام العقلاء ان الملائكة احسن صورا من البشر وعن
الشائبات المنكرة لا تاكل ولا تشرب فكان تشبيها لهم

المسألة السادسة في الاعتراضات على النبوة والجواب عنها قال

الاولى في تتبع الاعتراضات على النبوة الاول قيل باستغناء العقل عنها لان العقل
لا يخلو اما ان دل على كلياتها ويجوز ان يكون الموحي الى الشخص غير الله ممنوع بامكان
اضطرار النبي الى التبليغ لان ايا ما العلم او العمل والقرآن لا ينفك عن كونه من عنده
لجواز ان يكون الذي القاه شيطانا لان الشيطان يجب عليه منع ذلك ان يخلو منهم من
الضلال وليس للشيطان القدرة على الاخبار بالغيوب التي تضمنها القرآن ويجوز
ان يكون النبي افصح العرب فلا يمنع من معارضته بمثله او بتقاربه المعارض
ان لم ينقل كما نقول في النص على الامام من بعده لانا لا نعلم اهل التواتر
المعارض لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلا عن المسلمين والقدح في كرامات
الاولياء بالنقل المتواتر والحل لانه انما يكون عند التحدي والتعدي مما سواه
التمثيل ان يكون الملائكة مطلقا لا تاثير في الفضل على ما نقضي اوائل العقول

اقول هذه اعتراضات على النبوة الاول اعتراض البراهمة قالوا ان الانبياء ان جاؤا
بالمعقول فلا حاجة اليهم والا فهو مردود والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية
النظرية اما في الامور الجزئية العملية فانه يحتاج الى معين فالانبياء انما اتوا بهذا النوع
الخبري فلا يقع الاستغناء بالعقل الثاني لم لا يجوز ان يكون الواسطة بين الله وبينهم غير
ملك بان يكون شيطانا فلا يكون ما يلقيه حقا والجواب هذا التجويز مندفع لانه قد ثبت
انه تعالى حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وهذا النوع من اعظم القبائح فلا يفعله الله
ولا يمكنه منه وح يعلم النبي ان الواسطة هو الملك اما بالاضطرار بان يخلق الله فيه علما ضروريا
بذلك او بمعجز ان يظهر على يديه مع الاقتران بالدعوى الثالث لم لا يجوز ان يكون

الملقي للقرآن شيطانا والجواب عنه بامر في الثاني من ان الله يجب عليه ان لا يمكنه من نوع فيه
من الاضلال وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقرآن قد تضمنه فاندفع ما ذكره هو
الرابع لم لا يجوز ان يكون النبي افصح العرب فعجزوا عن معارضته من هذه الحيثية لا باعتبار
كونه معجزا فانا لو قدرنا مساواه في الفصاحة لعارضه والجواب ان هذا ممنوع من المعارضة
بالمثل او بالمقارب فانه وان كان افصح العرب لكن غيره يقاربه فيمكنه الاتيان بمثل سورة
او بمقاربها ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام العرب
المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم في غاية الفصاحة بخلاف القرآن فان
البالغ في حفظه التالي له على مر الدهور لا يمكنه الاتيان بمثله فوقع الفرق فعلم انه ليس
من جنس كلام العرب الخامس يجوز ان يكون قد عورض وان لم ينقل الينا كغيره من الوقايع مثل
النص على الامام الذي ينقله الشيعة والجواب ان مثل هذه الواقعة المشهورة يستحيل ان لا
ينقل بالتواتر عادة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون سلفا عن سلف النص على علي
بخلاف المعارضة فانها لم ينقلها يهودي ولا نصراني مع ان نقلها لهم توفر دواعيهم اليه فضلا عن
المسلمين السادس قالوا الكرامات باطلة والا لزم التنفير عن الانبياء لمساواة غيرهم فلا اختصاص
لهم بالفضيلة والجواب المنع من التنفير لان ذلك مما يوجب الكمال والرفعة لهم من حيث ان
اتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات نعم لو تحدى اذن كاذب وظهر المعجز على يده لزم التنفير
السابع قالوا الملائكة افضل لانهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسمانية بخلاف
الانبياء فانهم اجسام كثيفة غير مجردة والجواب ان التجرد غير مقتض للفضل بالبديهة

المسألة السابعة في الاعادة وامكانها قال

القول في الاعادة وامكانها الاجزاء ان تجمع وتؤلف الحياة في ذلك المجموع وان لا يمتنع الاعادة
بعد انها في اعادة المعدوم بعينه والامام يصحح الاجزاء بعضها من بعض الاعراض الاولى

اقول اتفق المسلمون على اعادة الاجسام خلافا للفلاسفة واعلم ان الاعادة

تقال على معنيين احدهما جمع الاجزاء وتاليفها بعد تفرقها وانفصالها وثانيهما
ايجادها بعد اعدامها وقد استدل الشيخ على المعنى الاول بانه ممكن وانه واجب الوجود
لذاته عالم بكل معلوم قادر على كل مقدور فيقدر على تاليفها والصاق الاجزاء بها
لو انه فيكون حقا لا يقال ان يغتذى الحيوان بغيره بحيث يصير اجزاء المغتذى به جزءا
من اجزاء المغتذي فان اعيدت الى المغتذي لم يمكن اعادة المغتذى به باقيه وبالعكس لانا
نقول للمغتذي اجزاء اصلية باقية لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكذلك المغتذى به
فاذا اغتذى احدهما بالآخر صارت الاجزاء الغذائية فواضل بالنسبة الى المغتذي ولكن كانت
اصولا بالنسبة الى المغتذى به فاذا اعيد المغتذي لم تعد تلك الاجزاء معه بل تعاد مع المغتذى به
ومن هيهنا ظهر ان المقصود بكلام الشيخ فيما مضى بان الانسان هو هذه الجملة والبنية المجتمعة من الاجزاء
الاصلية لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى امتناعه وهو الحق و
آخرون الى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه بان امكان الاعادة بالمعنى الاول مستلزم
لامكانها بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم فيثبت اللازم بيان الملازمة ان الانسان
ليس هو عبارة عن الاجزاء الاصلية لا غير بل لا بد معها من الاعراض كالتاليف والمقدار
وغيرهما ولا شك في ان الاعراض تزول وتعدم فاذا اعيد ذلك الشخص بعينه وجب ان يعاد
ذلك العرض بعينه فظهر التلازم وهيهنا اشكال على الشيخ وهو انه يذهب
الى ان الاعراض غير باقية والانسان باق فنقول ان كفى في الشخص المعين العرض
المطلق بطل الاستلزام والا لزم فناء الانسان عند فناء كل عرض

المسألة الثامنة في بقاء الجوهر قال

والجوهر باق لعلمي بانني انا الذي كنت بالامس لا غير ولا ينتفي
بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة ولا ينتفي الا بضده

اقول اتفق العقلاء على بقاء الجوهر الا ما يحكى عن النظام فانه نقل عنه انه كان

يبقى وجل مقصوده انها ممكنة فهي لا تقبل بذاتها الا بالفاعل فتوهم الناقل عدم
بقائها مطلقا وهو حسن والدليل على بقائها انا نعلم بالضرورة انا الذين كنا بالامس
موجودين وذلك يدل على البقاء وقوله ولا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه لعدم الحاجة
اشارة الى ابطال مذهب النظام فانه نقل عنه ان الجسم يحتاج الى العرض فاذا لم يخلق
الله العرض انتفى الجسم والدليل على بطلانه ان الجسم لو احتاج الى العرض مع ان
العرض يحتاج الى الجسم لزم الدور واذا ثبت انه لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج اليه لا يعدم الا
كما ذهب اليه بعضهم لان فعل الفاعل هو الايجاد وجب ان يكون انتفاؤه بطريان الضد و
هو الفناء الذي يوجد لا في محل كما ذهب اليه المشايخ وهو ضعيف

المسألة التاسعة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال

جل متقرر الامر بالمعروف واجب وكذلك النهي عن المنكر
ان لا يغلب في ظن المنكر مفسدة تلزم من الانكار

اقول اتفق المسلمون على ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان
سمعا واختلفوا في وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه آخرون وبحثا الغرض نقض
ذكرناها في المناهج اما المعروف المندوب فالامر به مندوب ومن شرط الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يعلم الامر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف
مما سيقع والمنكر مما سيترك لان الامر والنهي بعد الوقوع عبث لا يجوز تاثير الانكار
وان يغلب على الظن انتفاء المفسدة وذلك كله ظاهر

المسألة العاشرة في الآجال قال

والاجل هو الوقت والمقتول يجوز فيه الامران ولو كان مقتولا لم يتصل الحياة والا
كان الجالب لو قتل اهل بلده في يوم كان حتفهم واجبا وهو خرق العادة

اقول الاجل في اللغة هو الوقت فاجل الدين هو وقت وجوب ادائه واجل الحيوة

هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوع الحيوة فيه واجل الموت هو الوقت الذي علم
الله وقوعه فيه فالميت يموت باجله بمعنى ان الله علم انه يموت في الوقت الذي مات
فيه فمات فيه واما المقتول فهل نقول باجله فان اريد به انه الوقت الذي علم الله بطلان
حيوته فيه فهو كذلك وان اريد به انه لو بقي لعاش قطعا او منهم من يجوز عليه الامران وجزم
على القطع بحيوته البعض ان ملكا لو قتل اهل بلده فانا نحكم بانه لو لم يقتلهم لعاشوا
لانه لولا ذلك لزم خرق العادة اذ من المستحيل عادة موت اهل تلك البلدة في يوم من غير خرق
العادة لا يجوز الا في زمان الرسالة

المسئلة الحادية عشر في الاسعار قال

والسعر تقدير البدل وهو من الله عند كافة الاشاعرة ومن العبيد [illegible]

اقول السعر تقدير البدل فيما يباع به الشيء وهو ضربان رخص وغلاء فالرخص
هو نقصان السعر عن العادة المعتاد مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو زيادة
السعر على المعتاد مع اتحاد الوقت والمكان فقد ينسبان الى الله وقد ينسبان الى العبيد
فالرخص يكون من الله بفعل اسبابه كان يكثر الامتعة ويقلل رغبة الناس فيها او يقلل
عددهم والغلاء يكون من الله بان يعكس الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يجلب
السلطان الامتعة الى بلده ويصير فيها رخيصا ويكون الغلاء منهم بان يعكس الحال

المسئلة الثانية عشر في الارزاق قال

والرزق ما صح الانتفاع به وجاز ان ياكل الانسان رزقه وياكل مال
الغير وليس الرزق ما لا ينقطع بل يكون حيوانا ولا الغير ذلك

اقول الرزق حقيقة عند المعتزلة ما صح ان ينتفع به وليس لاحد المنع منه وهو
مشترك بين الانتفاع بالمال والولد والحيوة وغير ذلك فيجب التحديد وقول
المصنف ما صح الانتفاع يعني به ما صح عقلا وشرعا فيخرج عنه الحرام فانه ليس برزق

لانه تعالى امر بالانفاق ولا يستحق ان ياكل رزق غيره كما انه لا يستحق ان ياكل
مال غيره وحقيقته عند غيرهم ما انتفع به مطلقا فالحرام عندهم رزق

المسئلة الثالثة عشر في بيان عصمة الانبياء قال

القول في عصمة الانبياء والرد على مخالفي المسئلة اجمع العصمة
لطف يمنع من اختص به من الخطاء ولا يمنعه على وجه الالجاء والا لم
يكن المعصوم مثابا ووجه عصمة الانبياء انهم لو لم يكونوا معصومين
لادى الى التنفير من قبول اقوالهم وذلك مما يبطل ثمرة المعجز ودلالته

اقول ذهبت الامامية الى ان الانبياء معصومون قبل البعثة وبعدها عن
الصغائر عمدا وسهوا وعن الكبائر كذلك وخالفهم فيه جميع الفرق اما المعتزلة فذهب
اكثرهم الى عصمتهم عن الكبائر وتعمد الصغائر وجوزوا عليهم الصغائر سهوا ومنهم
من جوز صدورها منهم عمدا ومن المجبرة من اجاز الكبائر وهم الحشوية والاشعرية
منهم جوزوا تعمد الصغائر والخوارج جوزوا عليهم الكفر وقبل الخوض في ذلك لا بد من تحقيق
العصمة فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي بان
يكون مختصا بكيفية بدنية او نفسانية تقتضي امتناع الاقدام على المعاصي كما ذهب اليه
بعضهم او يكون قادرا على الطاعة لا غير وغير قادر على المعصية كما اختاره ابو الحسن
الاشعري وهذه الاقوال مشتركة في سلب القدرة على المعصية والا لزم ان لا يكون
المعصوم مثابا على ترك القبيح والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله فاذن وجب ان نفسر
العصمة بغير ذلك والاقرب ما اختاره الشيخ وهو انها عبارة عن لطف يفعله
الله تعالى بالمكلف لا يكون معه داع الى المعصية ولا الى ترك الطاعة مع قدرته عليهما
اذا ثبت هذا فنقول الدليل على عصمة الانبياء انه لو وقع الخطاء منهم لزم التنفير عن
اقوالهم والتالي باطل والا لزم نقض الغرض عن البعثة فالمقدم مثله لان المعجزة

والدال على صدقهم واتباعهم فلو صدر الذنب عنهم لبطلت دلالة المعجزة على ما دلت
عليه ولانه كان يجب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن ذلك والتولي باطل

المسألة الرابعة عشر في الرد على اليهود قال

وما ادعى اليهود من استحالة النسخ باطل لجواز تغير المصلحة كما في المرض
وعليه يخرج قولهم انه لم يكن السبت مصلحة كان الامر قبيحا وان كان
مصلحة كان النهي عنه قبيحا على ان في التورية اوامر كثيرة منسوخة
وادعاؤهم ان موسى قال انا خاتم النبيين باطل لانهم لم يتواتروا لهم
بحادثة بختنصر على ان الفاظ التأبيد لا تدل على الدوام كقصة الفصح والعبد المعتق

اقول اعلم ان اليهود بنوا مذهبهم على ابطال النسخ قالوا النسخ باطل فنبوة محمد
غير ثابتة والملازمة ظاهرة وبيان ثبوت المقدم ان المأمور به ان كان منشأ
المصلحة استحال النهي عنه والا استحال الامر به والجواب ان المصالح تتغير بتغير الاوقات
والمكلفين واذا كان كذلك جاز ان يكون المأمور به منشأ المصلحة في وقت دون وقت اخر
دون اخر فجاز النسخ والتخصيص كما في حق المريض فانه يكون الدواء مصلحة له في وقت
اخر ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم التمسك بالسبت ان كان مصلحة كان النهي عنه قبيحا
وان كان مفسدة كان الامر به قبيحا ومما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من النسخ
فان الجمع بين الاختين قد كان مباحا في شرع يعقوب ثم حرم في شرع موسى وغير ذلك من
الاحكام وقالوا قال موسى انا خاتم النبيين وقالوا تمسكوا بالسبت ابدا وذلك يدل
على دوام شرعه والجواب عن الاول بالمنع من ذلك فان ادعوا التواتر في نقله منعنا
تواترهم فان بختنصر استأصلهم وعن الثاني بذلك ايضا وبان لفظ التأبيد
لا يدل على الدوام قطعا فانه قد وردت الفاظ التأبيد ولم يرد بها الدوام كما جاء
في التورية ان الله قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك

ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم
على لسان موسى كثيرا وجاء فيها قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية
بين المغاربين قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام وجاء ايضا كل عبد خدم
ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقبت اذنه ويستخدم ابدا وغير ذلك
من الاحكام فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يراد ذلك مع ثبوت النقل

المسألة الخامسة عشر في الرد على النصارى قال

وادعاء النصارى الاقانيم الالهية باطل لانها ان كانت
كالمعاني فقد بطلت وان كانت غير الذات فهو تناقض

اقول المتكلمون لم يحصلوا كلام النصارى واضطربوا في تحصيل مذهبهم فانهم يقولون
الباري تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس فهم
ان الاله واحد ثلثة وذلك غير معقول واضطربوا في معنى الاقانيم وتلخيص من اقوالهم ان
اقنوم الاب اقنوم الوجود واقنوم الابن اقنوم العلم واقنوم روح القدس اقنوم الحيوة وهولا
ان اثبتوا انوا ثلثة فهو باطل لما مر من ان الاله واحد وان ارادوا بذلك الصفات
الزائدة على الذات فهو مذهب الاشاعرة وقد مضى ابطاله فان عنوا بالحلول العقد [illegible] بطلانه
ان ارادوا شيئا اخر فلا بد من بيانه واضطرابهم في هذا الباب عظيم

المسألة السادسة عشر في الرد على المنجمين والطبيعيين قال

وقول المنجمين باطل بقدم الصانع واشتراط اختياره ويلزم عليه
ان لا يستقر العقل على حال من الاحوال وقول اهل الطبيعة باطل ايضا

اقول اختلف قول المنجمين على مذهبين الاول قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة
الثاني قول من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول فلانه ثبت انها اجسام محدثة
فلا تكون قديمة ولانها محتاجة او محدثة غير جسم فلا بد من القول بالصانع واما الثاني

فلان الكوكب المعين كالمريخ مثلا اذا كان مقتضيا للحرب لزم دوام
وقوع الهرج والمرج في العالم وان لا تستقر افعالهم على حال من الاحوال
ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا كذلك القائلون بالطبايع الذين
يسندون الفعل الى مجرد الطبيعة يبطل قولهم بمثل ذلك ايضا فان الطبيعة
قوة جسمانية وكل جسم محدث وكل قوة حالة فيه فهي محدثة فتفتقر الى محدث
غير طبيعة والا لزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه

المسألة السابعة عشر في ابطال قول الثنوية قال

وقول الثنوية باطل بنحو ما ذكرناه وقد الزموا اعتذار الجاني وغيره

اقول ذهبت الثنوية الى ان المؤثر في العالم النور والظلمة وانهما
امتزجا بعد افتراقهما فحدث منهما هذا العالم وهذا القول باطل لانهما اما
جسمان او عرضان وعلى التقديرين فهما محدثان فلا بد من صانع غيرهما واعلم
انهم اسندوا الخير الى النور والشر الى الظلمة واحالوا ان يفعل النور شرا والظلمة
خيرا فالزمهم الشيخ وغيره من المتكلمين اعتذار الجاني فانه حسن فان كان صادرا عن
الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم وان كان صادرا عن النور وهو لم يحسن كان فعله
سفها فهو مناقض مذهبهم وغير ذلك من الالزامات كحصول الخير من الظلمة احيانا

المسألة الثامنة عشر في الرد على المجوس قال

وقول المجوس باطل بمثل ذلك

اقول ذهب المجوس الى ان الخير واقع من الله والشر واقع من الشيطان واختلفوا
في قدمه وحدوثه فقال بعضهم انه قديم وقال آخرون انه محدث من فكرة الله
تعالى انه كيف يكون حالي لو نازعني غيري فتولد من هذه الفكرة ثم حاربه وصالحه
وجعل السيف المنازع عند الغريم وهذا الكلام في غاية السخافة ثم نقول

حدوث الشيطان شر وقد صدر عن صانعهم فيلزم بطلان قولهم

المسألة التاسعة عشر في الرد على عبدة الاصنام قال

وقول عبدة الاصنام يبطل بعلمنا بعدم فعلها

اقول هذا المذهب في غاية السخافة ان جعلوا الاصنام آلهة فانها محدثة
مخلوقة لنا فكيف تكون خالقة ولا احد من العقلاء يقول ذلك وقد نقل عن
بعضهم ان الاصنام يتقرب اليها لانها على شكل الوسائط بين العالم وبين الله
تعالى او الكواكب وهذا المذهب باطل ايضا لان عبادتهم قبيحة وانا نعلم بالضرورة
انها لا تعلم شيئا ولا تقربنا اليه والفرق بين توجهنا الى الكعبة والى الحجر
وتوجههم الى الاصنام ظاهر لانا نقصد الله تعالى لا المتوجه اليه

المسألة العشرون في الرد على الغلاة قال

وقول الغلاة يبطل بصحة استحالة كون الله تعالى جسما ومعجزات امير المؤمنين كمعجزات موسى وعيسى

اقول الغلاة افترقوا على اقوال فمنهم من جعل امير المؤمنين الها حقيقة و
منهم من قال انه نبي وهذه الاقوال كلها باطلة لانا قد بينا ان الله ليس بجسم
وانه يستحيل عليه الحلول والاتحاد باطل بما تقدم وقد بينا ان محمدا خاتم
النبيين فيبطل قولهم جملة والسبب في غلطهم ما شاهدوه من معجزاته وذلك
لا يدل على اقوالهم لصدور امثالها من الانبياء المتقدمين كموسى وعيسى

المقصد الخامس عشر في الامامة وفيه مسائل

المسألة الاولى في انها واجبة قال

القول في الامامة الامامة واجبة عقلا لانها لطف يقرب من الطاعة
ويبعد من المعصية ويختل حال الخلق مع عدمها وقد ذكر اصحابنا فيها
وجوها من الاشارة الى الصحابة وتمييز الائمة عن الشيعة وغير ذلك والقول لهم

ساقط ×

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والامر بالحد يتوجه الى الامام لا الى الكل
ولقوله الائمة من قريش وهو الزام واجماع الصحابة عليه لذلك

اقول ذهبت الامامية الى ان الامامة واجبة عقلاً وسمعاً وهو مذهب الكعبي
وابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة الى
انها واجبة سمعاً واحتج الشيخ على وجوبها عقلاً بانها لطف واللطف واجب فالامامة
واجبة بيان الصغرى انها تقرب من الطاعة وتبعد عن المعصية فانا نعلم بالضرورة
ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم ويردعهم عن المعاصي و
يأمرهم بالطاعات فان الناس يكونون من الطاعات اقرب وعن المعاصي ابعد و
بيان الكبرى تقدم وهذا برهان قطعي والشكوك عليه ضعيفة ابطلناها في
المناهج وقد ذكر اصحابنا وجوهاً اخر في وجوب الامامة منها التربية على النظر
ومنها التعيين على دفع الشبهات وتعضيد العقل بتحصيل المقدمات ومنها الا
رشاد الى الصنائع الخفية ومنها الارشاد الى السموم القاتلة للتجنب والى الاغذية
فيميز بينهما او غير ذلك من الفوائد فيعطي وجوبها سمعاً وجوه الاول قوله تعالى والسارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما امر بقطع يد السارق وليس المتولي لذلك مجموع الامة بالاتفاق
بل الامام فقد مرتبها لانتم الا بنصب الامام والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به
فيكون نصبه واجباً والثاني قوله الائمة من قريش فهو وان كان في صيغة الخبر الا ان المقصود به
الامر اي يجب كون الامام من قريش وهذا الزام وامر لا خبر حقيقة ويحتمل ان يكون
قول المصنف وهو الزام لا خبر فان رواية ضعيفة عند المصنف فلا احتجاج به الا على
الخصوم القائلين بعدم وجوب الامامة كضرار والاصم الثالث اجماع الصحابة على
ذلك فانهم لم يخلوا عن نصب الامام ولو لم يكن واجباً لاخلوا به في بعض الاوقات

المسألة الثانية في وجوب العصمة قال

ويجب في الامام عصمته والا كانت علة الحاجة اليه فيه فيؤدي الى
التسلسل وايضاً فنحن مأمورون بطاعته فلو امر بمعصية لزم التناقض
القولي فلا بد من عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشيء لاجله
والا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا باتباع غير المعصوم في الامر يخالفه في
الاحكام فلا بد من حجة تقطع خلافهم ونظيرها اسنة العلم ولان التكليف عام الى
الرسل والخبر المفرد فلا بد من ايشاره ولان الشريعة اما ان تحفظ بالامة
او بغير الامة وهذا لا يجوز لان يقول الاثر حجوا بعد كفالة الا قوله
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلا بد من ناقض الشرع حفظه
الامام من كونه يولي ولا يولى ويعزل ولا يعزل الى غيره فوجب عصمته كعصمة

اقول ذهب اصحابنا الامامية الى وجوب عصمة الامام وهو قول الاسماعيلية
خلافاً للجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن الامام معصوماً لزم التسلسل والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انا قد بينا ان علة الحاجة الى الامام هي جواز الخطاء
فلو كانت هذه العلة موجودة في الامام لزم احتياجه الى امام وذلك يجر الى التسلسل الثاني
انا مأمورون بطاعة الامام بالاجماع ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فلو امر بمعصية لزم التناقض لثبوت النهي عن المعصية مع الامر بطاعته والتالي
باطل فالمقدم مثله وهو عدم العصمة الثالث انه امام والامام من يفعل الشيء لاجل انه
فعل من يفعل مثل فعله والا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا في كثير من الاحكام وذلك باطل
بالاتفاق واذا كان كذلك ثبت انا مأمورون باتباعه وبان نفعل مثل فعله فيجب في الامام
ان يكون معصوماً لان الامر باتباع غير المعصوم قبيح لجواز اقدامه على الخطاء الرابع
انا مكلفون في كل واقعة باتباع الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان يكون الحق
مع كل واحد منهم لاستحالة حقية النقيضين فلا بد وان يكون بعضهم محقاً واتباعه لازم

العلم بصدقه وغير المعصوم ليس كذلك فوجب ان يكون معصوما الخامس ان الاحكام الشرعية
غير بديهية لا يستقل العقل بادراكها لكل منها فلا بد من امام يرشد اليها والراي باطل
لوقوع الاختلاف فيه ولافادته الظن وهو منهي عنه والقياس اكثر احتجاجا على ابطاله وكذلك
الخبر الواحد والتواتر مفقود في اكثر الاحكام فلا بد من معصوم الذي يعلم الحكم منه السادس
ان الشريعة غير مختصة بالقرن الاول بالاجماع بل هي ثابتة في حق المكلفين الى يوم القيمة
فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو الكتاب لوقوع النزاع فيه ولعدم احاطته بجميع
الاحكام ولا السنة لذلك ايضا ولوقوع الاجماع على ذلك ولا مجموع الامة لجواز الخطاء
على كل واحد منهم اذ لا خلو احد من المعصوم فيكون الكل كذلك ولانه قال لا ترجعوا بعدي
كفارا وذلك نهي للجميع فوجب تصور الخطاء عليهم والا كان النهي قبيحا ولقوله تعالى
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك خطاب للجميع ولو كان المجموع معصوما لاستحال
ذلك فلم يبق الحافظ الا الامام وانما كان حافظا لو كان معصوما لامتناع وقوع الخطاء في الشريعة
السابع ان خصائص النبي متحققة في الامام من كونه نبيا ولا يوحى اليه ولا يعزل ولا يعزل جزئية
فثبت في احكامه فيكون معصوما كعصمته لا يقال هذا قياس فانكم منعتم من العمل به لانا نقول انا لم
نقل بالقياس وانما هو اثبات حكم جزئي لثبوت الكلي اذ قد ثبت ان المتولي للشريعة الذي فيه الخصال المذكورة
يجب ان يكون معصوما حفظا للشريعة عن الخطاء كما في حق النبي والامام فيه هذه الصفات فثبت فيه الحكم

المسألة الثالثة في باقي صفات الامام قال

ويجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والزهد لقبح تقديم المفضول على الفاضل وقد ضل جماعة
ان لا يشذ عنه شيء من الاحكام الشرعية لقبح نصب من لا يضطلع
باعباء الولاية والتمكن لمن نشأ والاجابات ان يكون المقال ووزير التمكن

اقول ذهبت الامامية الى ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته في العلم والشجاعة
والزهد فان الاحكام والاعتقادات منوطة بالعلم وبفعله الاعتقاد والسياسة والانصاف

منوط بالشجاعة وطريق النجاة منوط بالزهد فيجب ان يكون الامام افضل من غيره فيها
لانا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق
احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويجب في الامام ان لا يشذ عنه شيء من
الاحكام ولا يتطرق اليه الخلل فيها لقبحه كما يقبح في الشاهد نصب من لا يقوم باعباء
الولاية لا يقال التمكن من المعرفة بالتعليم كاف في ذلك لانا نمنع ذلك ولهذا يقبح في الشاهد
ان يولي القضاء وشبهه الولاية وان كان متمكنا من العلم بما يحتاج اليه

المسألة الرابعة في وجوب النص قال

ووجوب النص والنظر الخفي يحققه لا بد من اثباته بالنص او المعجز و
العلم بالعصمة لا يكفي لقبحه في الاعتبار بالشاهد الافضلية تختص
ايضا لوجوب المساواة ثم النظر وهذا في كثرة الصواب ظهورا بينا
ويستدل عليه بامتناع التقرير وبحقه لو زاد ثواب الحد من وعد علم والت
الامامة ذكر عظيم كالصلوة وغيرها فكما لو ثبت ذلك الا بالنص فكذا ههنا

اقول ذهبت الامامية الى ان طريق الامامة النص لا غيره وقالت الزيدية الطريق اما النص
او القيام والدعاء الى نفسه وقالت العباسية الطريق في الامامة الارث وباقي الجمهور قالوا الطريق
النص والاختيار واعلم ان النص قد يكون بان ينص النبي كما نص على علي او بان ينص الامام المنصوص
عليه او بان يفعل الله المعجز على يده عقيب ادعائه كما ظهر على يد زين العابدين وغيره من الائمة
لنا وجوه احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما فيجب ان يكون منصوصا عليه اما المقدمة الاولى
فقد تقدم بيانها واما المقدمة الثانية فلان العصمة من الامور الباطنة والاشياء الخفية
التي لا يمكن الاطلاع عليها فلو لم يجب النص لزم تكليف ما لا يطاق لانا لو لم يجز ان يكون
الله قد فرض علينا تعيين الامام لعلمنا بانا لا نختار الا المعصوم لانا نحن اخترنا مع علم الله بانه غير
التكليف عن القبيح فان تكليف ما لا دليل عليه ولا امارة ظاهرة للمكلف قبيح ولا يصح عن

القبح العلم بوقوع ما هو المطلوب بالاتفاق فان المكلف محتاج الى دليل يميز قبل الفعل الجهات التي بها
الصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفة غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع
الفعل الى التمييز وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا انه يجب ان يكون افضل
من غيره والافضلية من الامور الخفية لانا انما نعول على الظاهر ويجب ان يكون الظاهر انه
افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنه مساويا للظاهر لانه معصوم ولان غيره لو كان
افضل من باطنه لكان اكثر ثوابا منه وذلك يوجب تقديم غيره على الامام الثالث ان الامامة من اعظم
اركان الدين والمصلحة فيجب ان تثبت بالنص لان ما هو دونها كالصلاة والزكاة ثابت بالنص فهي اولى

المسئلة الخامسة في جواب الاعتراضات على ما تقدم قال

القول في تتبع الاعتراضات على مخالفينا في وجوب الامامة والعصمة
القدح بغيبة الامام والزامهم بايجاب ظهوره باطل لوجوب الطريق كالمانع
المعرفة والزامهم بوجود ائمة متعددة باطل لانا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون
اليه وقيام غيرهما مقامها لا يصح لانها لا تفعل العصمة ولا امارة على غير معصوم من
ونجعل اجراء العصمة فاسد لانها ما ترجع عنها كالكبائر ولا سيما عند حاجة امير المؤمنين
الى النبي لم تكن للانتفاع من القبح بل لتعليم الاحكام ولتمسك ما في المجهود من
الغيبة اما ان لا ينقطع فيحتاج الحكم اليه او ينقطع فهو نسخ الشريعة والحال انه
المحمد ثابتة في جواب مستحقيها ان ادركتم ظهوره استوفاها والامر هو الى
الله واثمهم على المخيفين له والعقد ليسوا الا تحت الفطر الى العصمة التي توجب عصمته كلام
الا ان يبيحهم ما كان لاجل فعلهم ولهذا يعتقدون بامامهم واحد الا الشيعة اخلاف
امامهم فما اجمعوا عليه حق وما اختلفوا فيه رجعنا الى الاصل وعلى بيعة بن
اختلاف قول امير المؤمنين عليه السلام مقالة احاد فاسد وقد تكلم الصحابة على
التمسك بوقوع الغيبة عن الامام فلا بد من النقل وانا اكتفي بما كفى به

عن الامام جائز فاسد لانه يكتفي بكونه الامام من ورائه ولذا عدم كون ابو
الحافظ وتقديم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر كان في السبيل وهو اعلم منهما
منهما وتتبع الاعتراضات على وجوب العصمة بالتسوية بين العصيان والامراء
والائمة فاسد لعدم اختصاصهم بالصفة الخفية واعلم ان هذه الصفة ثابتة
لم يثبت للخصوم مضطرب والكلام كله في ثبوتها وقد قررنا فيها ما يقرب بعون الله تعالى

اقول هذه اعتراضات المخالفين في وجوب الامامة والعصمة والنقض مع الجواب عنهما
الاول قالوا لو كان الامام لطفا لكان الله مانعا الناس عنه لانه ليس بظاهر ولا قاهر البلاد فلا
لطف له فيه والجواب ان الله خلق الامام وكلفه بالقيام بالامامة والامام تقبل ذلك و
اطاع الله فيه وهذا هو الواجب على الله وعلى الامام اما الواجب على المكلفين فهو امتثال
اوامره وطاعته فذلك شيء يرجع الى الامة ففي زمان الغيبة الطريق لا اللطف حاصل من
الله تعالى ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم اللطف فاللوم عليهم وهذا كما في المعرفة
فانها لطف اذ افعل الله ما يقدر عليه من الايجاد وخلق القدرة على تحصيل المقدمات فلو منع
العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحا في كونها لطفا الثاني قالوا ان الامام غير موجود في
كل مكان وذلك يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو منه فكان يلزم ان تتعدد
الائمة وهو غير مذهبكم والجواب ان الاكتفاء يحصل باتباعه ونوابه الراجعين اليه في الاحكام
الثالث قالوا الامامة لطف فيكون اللطف واجبا وهذا انما يتم لو لم يقم غيرها مقامها اما
اذا قام غيرها مقامها فانها لا تجب على التعيين والجواب ان العقلاء باسرهم في كل صقع وزمان
يلتجئون الى نصب الرئيس ساعين في دفع الفساد ولو كان هناك طريق اخر لزم الانتصار ولان الرئيس
غير معصوم من ان البحث فيهم فيحتاج الى معصوم يؤمن عليه الخطاء وعلم الامام ان يتصور
ان يكون معصوما الرابع قالوا الامام كغيره في باب القدرة فكما كان معصوما امكن ان يكون
غيره كذلك لكن ذلك محال لانه اما ان يكون اماما فيلزم تعدد الائمة او لا يكون اماما

والأئمة معصومون وما بعده حاجة الى الامام اذ انتصب عنه النبي والكل محال والجواب العصمة ممكنة
وما ذكرتموه باطل لان الحاجة الى الامام ليس الى دفع المفاسد لا غير بل في تعليم الشرائع
ايضا كما هو الحال في امير المؤمنين في حيوة الرسول فانه محتاج اليه لا في الدفاع عن النبي
بل في تعلم الشرائع وكذلك حال الحسن والحسين في حيوة ابيهما الخامس لو التزم استلزم
على ان الامام محتاج اليه في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود ففي زمان غيبته اما ان يبقى تشريع
الحدود ثابتا اولا والثاني باطل لانه يلزم منه نسخ الشريعة وذلك باطل بالاجماع والاول يلزم منه
ايجاب ظهوره على الله وهو غير مذهبكم والجواب الحدود ثابتة غير ساقطة فانا الدولة الامام
المستحقين لاقامتها عليهم اوانها والآتون الى امرها الله يوم الغيبة وكان الاثم بالترك
للاستيفاء على المخيف له السادس لو ان الامام يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان وتعدد
الائمة غير واجب بالاجماع فلا بد من النواب القائمين مقامه ليتمسك بهم من نأى عن الامام
وذلك النائب يجب ان يكون معصوما لان الحاجة انما هي الى المعصوم والجواب ان وجود
المعصوم في الدنيا كاف فان النائب اجعمه يخاف مؤاخذته وهذا يقتضي ارتفاع المعصية
بخلاف ما اذا لم يكن هناك معصوم اصلا ولا اقتدار بالنائب من حيث انه تابع لا من المعصوم
ولهذا يتعدى من النائب التابع اختلاف الشيعة يدل على فساد مقالتهم والجواب الاختلاف
لاجل الغيبة ولو كان الامام ظاهرا لما اختلفوا وحينئذ ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا
فيه يرجع الى الاصل فيه الثامن قالوا ان امير المؤمنين هو الامام الاول وقد ظهر عنه اختلاف
اقوال في الفتاوى وحكم بقضايا ما ورجع عنها وذلك يدل على بطلان العصمة والجواب هذه اخبار
احاد فاسدة لا ينقلها الا الحاسدون وهي شاذة لا يلتفت اليها مع وقوع الاتفاق على
انه كان يرجع اليه في الفتاوى والاحكام وقد اورد المخالف والموالف الاخبار الدالة على فضله
وكمال منزلته في العلم عن النبي في قوله انا مدينة العلم وعلي بابها وقوله اقضاكم علي وقوله
الحق مع علي وعلي مع الحق يدور معه حيثما دار وغير ذلك من الاحاديث المشهورة والاخبار

المتواترة التاسع قالوا اذا كان الامام غائبا عن بلد لم يسقط التكليف عن اهله ولا
طريق لهم الى معرفة التكليف الا النقل واذا اكتفى بالنقل ههنا وقع الاكتفاء بالنقل
عن الرسول وعن الامام جملة والجواب النقل انما يكون محفوظا عن الغلط اذا كان الامام
موجودا اذ لو عرفنا الفاسد بين الصحيح وهو ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما اذا كان معدوما
قالوا ان النبي قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وهما افضل منه فلم يكن تقديم المفضول على الفاضل
قبيحا والجواب انه قدمه في الحرب وهو قد كان اعلم منهما فيه الحادي عشر قالوا يجب في الائمة وولاة
الامر في النص عليهم وهو خلاف مذهبكم والجواب ان الائمة انما اوجبنا النص فيهم
لوجود الصفة الخفية فيهم من العصمة والافضلية بخلاف غيرهم ثم ان الشيخ ذكر في بعض
فوائد الامامية في الامامة على وجوب العصمة وقد ثبت فانقطع الخصم بالكلية

المسألة السادسة في تعيين الامام قال

القول في اثبات امامة امير المؤمنين بعد الرسول بلا فصل الكلام على ان ابا بكر ليس بمعصوم مع اشتراط العصمة وبطلان امامة العباس واجماعنا على كون غيره ليس بمعصوم وانه استخلف بالنص الجلي كقوله
هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي وهم اهل التواتر وقد دل على السؤال الطرائفي في
الشرط لانه لو صح هذا الدعاء لعلم وقت حدوثها وكيف علمنا بالوقت التي تحدث منه
اقوال الفرق ونص عليه فيما كفصر اقوال الامر الخارجة ومن يجب انه ومن
ذلك لان اصحابنا لو كذبهم ينقلون معجزاته عقيب ادعائه الامامة ودلت
دليل صدقه ولان التورية والانجيل مصرحان بامامته في مواضع نقلها اصحابنا

أقول اختلف الناس في الامام بعد رسول الله فقالت الامامية وباقي فرق الشيعة انه
علي بن ابي طالب وقال آخرون انه العباس بن عبد المطلب وهم قليلون ومع ذلك قد انقرضوا
وقال باقي المسلمين انه ابو بكر بن ابي قحافة والحق هو الاول وقد احتج على ذلك بوجوه الاول
ان الامام يجب ان يكون معصوما فهو علي لانه كالمقدم في انه حق وبيان صدق المقدم ما

بيّنا من وجوب العصمة وبيان بطلان الاتفاق واتفق على ان ابا بكر والعباس
كانا غير معصومين فتعينت امامة علي الثاني ان النبي نص على علي بالاقوال الصريحة
فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم وتباعد اماكنهم ينقلون نقلا متواترا ان جماعة متواترين
اخبروهم الى ان اتصل ذلك عن رسول الله انه استخلفه وقال انت الخليفة من بعدي وقال
لهم هذا خليفتي عليكم وامامكم من بعدي لا يقال لم لا يكون هذه الاقوال مستندة لانا نقول
لو كان كذلك لعلم وقت ابتدائها كغيرها من اقوال الفرق المبتدعة كما يعلم ان مذهب
الشافعي وابي حنيفة مثلا ظهر في وقتيهما الثالث ان النبي نص عليه بالافعال كما نص عليه
بالاقوال فانه ظهر له من اختصاصه به القرب ما لم يحصل لاحد كما جاءت الرواية
ولم يول احدا من اصحابه ولم يبعثه في جيش وامر الا كان هو الحجة عليه ولم يقدم عليه احدا من الشرع
ملازمته له وكثرة مصاحبته مع توجه نقمه على اكثر الصحابة الرابع ما تواتر عليه الشيعة ونقله
غيرهم من معجزاته واخباره بالغيب وافعاله الخارقة للعادة عقيب ادعائه الامامة وذلك يدل على
صدقه بالضرورة كالحاكم ... ولا يدفع ... من النص ... في مواضع كثيرة ونقلها اصحابنا

المسألة السابعة في الجوابات عن اعتراضات الخصوم قال

تتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لا يقدح في التواتر لعدم مخالطتهم
ولدخول الشبهة والتقليد ولانه معارض لذلك في انكار البلدان لعدم الداعي
وبالداعي وقع نقل الامامة وما اشتهر نقل الامامة عنهم في سائر الجوابات ونعم
ان كيفية العبادات لما وقع فيها النزاع وجد النقل القاطع فلو كان ما ذكروه
دون ما ذكرناه لم يقع فيها النزاع كما لم يقع في الاصل مع تساويهما في
النقل والا لم يصح الامتثال والاعتقاد بوجوبها لخلفاء يوجب نقل
وجه الخلفاء ولانهم يقولون ان النص وقع على الفعل ونحن لا نقبل الشبهة
هذا ما يمكن قولهم انه في هذا المقام ولان معجزات الرسول قد نقلت مع التواتر

وقد قابلهم اصحابنا في انكار النبوة بجحودنا الرسالة كما من زيد بن غزاة
بانكار الاستفتاء اذا وجدناه ليس كل استفتاء النص على ابي هريرة وكل جواب لهم فهو
جواب لنا والاجماع لا يسقط تكليفهم اذا لم يعلموا بطلان الاتهام فلا يدعون العلم
بخلاف الشبهة ولا اعتقادات الفاسقين وكقول اليهود كاني لم اعلم بنبوة محمد فيسقط
تكليفي في المقام بابي بكر في ادعائه النص عليه فان رسول الله امره غير معصوم ولا افضلهم ولا عالم
بكل الاحكام فيستحيل النص عليه ولان احدا لا يدعي النص عليه الا الشذوذ ذهبوا
ولم يرضوا وما ادعي ليس صريحا بل اخفى من الخفي وما ظهر منها لم يرتضوا
يمنع وقوع النص عليه وعساه ذلك قول من طعن علينا بالقياس عندكم انهم نحتج
يوم السقيفة وموافقة بعضهم بعضا اضطرار كان لدخول الشبهة وظن
القوم ان تقديم ابي بكر الصديق ناسخ لما تقدم بالطول وسكوت امير المؤمنين كان
للتقية والخوف على النفس والسبب اخر ما نقل عنه من التظلم يدل على
ما ذكرناه واما نقل القوم بعضها فليس موجبا للضلال لا احتمال وتضييعه
وليس كل النص الجلي والنص الخفي يقارب نقل الفضائل لامكان دخول الشبهة

اقول هذه اعتراضات الخصوم على ما تقدم والجواب عنها الاول قالوا ادعيتم النقل
بالتواتر للنص ولو كان حقا لشاركناكم في العلم به لعدم الاختصاص الكتاب لا نعلم ذلك
فلم يكن متواترا والجواب عدم علمكم بالمنقول لا يخرجه عن كونه متواترا لان الناقل هو الشيعة
وانتم غير مخالطين لهم والمعاشرين فانتفى العلم لذلك ولدخول الشبهة عليكم والتقليد
لمن سلف منكم الثاني لو جاز ذلك لجاز في البلدان لانا نقول الفرق واقع لعدم الداعي
هناك بخلاف صورة النزاع ولاجل الداعي وقع الفرق بين امامة امير المؤمنين وامامة
وبين امامة غيره وتمايز صدق للعادات كيفيات العبادات قد وقع النزاع فيها ووجد النقل
القاطع فانه لو كان ما يذكره الخصم متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل

مع تساوي القضاء وكيفيتهما في كونهما منصوصين والا لم يصح الامتثال لان القضاء
تقع مختلفة كما يقال انه كان يكتف مرة ويسبل اخرى لانا نقول ذلك يوجب نقل ذلك عنهما
مختلفا العمد في نقل وقوعها وعدمه وايضا نقول انتم ان النص وقع على الفعل
وخالف الشبهة وهذا لا يمكن قوله لهم ههنا وايضا فان معجزات النبي قد وقعت فلم
تتواتر فليس كل عظيم متواتر غير واقع الثاني قالوا وجدنا النص على تأمير لكن النص
على تأمير زيد في غزاة موتة لم يقع فيه خلاف فدل على الانتفاء الجواب نحن نقابلكم
بمثله اذ قد وجدنا انتفاء النص على تأمير ليس كانتفاء النص على ابي هريرة وذلك يدل
على ثبوته الثالث قالوا نحن مكلفون باتباعه اذ لا نعلم بالتواتر الجواب لا يشترط في
التكليف العلم بل يكفي امكانه وانتم قادرون على تحليل الشبهة والاعتقاد الى طلب
والاجتهاد في الادلة ويجري ذلك مجرى قول اليهودي لم اعلم بنبوة محمد فلا يجب علي
اتباعه الرابع قالوا ان النص وقع على ابي بكر الجواب الفرق بين ما ادعيناه وما ادعيتموه
انا قد بينا ان شرط الامامة العصمة والافضلية والعلم بالاحكام وذلك غير موجود
في ابي بكر فيستحيل وقوع النص عليه فيكون ما ذكرتموه كذبا وايضا فان المدعي للنص
لم يدع التواتر بل النقل الشائع مع ان المدعي لذلك قد انقرض وايضا فان المدعي عليه
لم يدع النص الصريح بذلك بل ادعى ما هو اخفى الاشياء فانهم قالوا ان النبي نص على ابي بكر
فان امرأة سألت النبي عن امر فقال ائتني من غد قالت فان لم اجدك يا رسول الله قال ائتي
الى ابي بكر وانما قال لها ذلك لكونه خليفته وهذا اشكال لا يخفى ضعفه مع ثبوت النقل
فيكفي في البطلان الاشكال بهذا وايضا فقد ظهر من حال الرجال اولياء ما لا يخفى كمنع
فاطمة من ارث ابيها مع وجود نص القرآن عليه وغير ذلك مما يمنع وجود النص عليه وهذا
استدلال قطعي وبمثل ذلك تبطل دعوى من ادعى امامة العباس الخامس قالوا لو كان
علي منصوصا عليه لذكر الصحابة النص عليه يوم السقيفة ولما اختلفوا في اختيار الائمة

الجواب ان الناس في ذلك اليوم افترقوا فمنهم من طلب الخلافة لنفسه او قريبه
هؤلاء لم يظهروا ذلك ومنهم من تركوا ذكره خوفا ومنهم من تركه حسدا ومنهم
من تركه لعدم علمه لدخول الشبهة عليه ومنهم من ذكره وهم الاقلون فلم يعتد بهم
السادس قالوا تقديم النبي ابا بكر في الصلوة ناسخ لما تقدم من الادلة الجواب
هذا باطل من وجوه الاول المنع من النقل بل المنقول ان النبي كان مريضا فسمع
الصلوة فقال من يتقدم قالوا ابا بكر فقال اخرجوني فخرج على ابني علي والعباس
فتقدم وازاح ابا بكر وصلى بالناس الثاني لو سلمنا ذلك لكن لا يدل على النسخ
فان تقديمه في الصلوة لا يدل على شيء من الامامة اصلا الثالث لو دل على ذلك
لكان من اخفى الادلة فكيف يكون معارضا لما تقدم من الادلة القاطعة السابع
قالوا سكت علي عن طلب الخلافة فلو كان منصوصا عليه لامتنع ذلك الجواب انما سكت
للتقية والخوف لانه لما سأله العباس عن سبب ترك المتابعة قال ان رسول الله
امرني بالسكوت لمكان التقية فكان الدين والتقية معا يقتضيان ذلك وقد نقل
عنه من التظلم على الجماعة والاشتكاء منهم ما يدل على ذلك ونقل الفقهاء لفضائل
صاحبهم لا يوجب ضلال الصدر الاول بخلاف نقل اصحابنا للنص الجلي على علي
فانه يوجب ضلال مخالفيه وتفسيقهم اما نقل النص الخفي فلا يقتضي مخالفته
فسقا ولا ضلالا لامكان دخول الشبهة فيه

المسئلة الثامنة في النص الخفي قال

القول في النص الخفي هذا مما الاثبات فيه متواتر فان اليهود و
النصارى نقلوا فضلا عن فرق المسلمين كذلك قوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقوله من كنت مولاه فهذا علي مولاه
الى غير ذلك من النصوص ولفظ مولى صريح في الامامة بدليل

اقوال اهل اللغة لانها بمعنى الولي ومنه قوله النار مولاكم اي اولى بكم
فهي وان كانت مشتركة الا ان القرائن المنقولة في الخبر تدفع احتمال
غيرها وهذا الاحتمال لا يدل على ذلك والاتفاق مقتضي لتفسير ذلك
مع ان النبي لم يستخلفه قبضا وفضلا غيره ايضا واحتج امير المؤمنين
في مواضع كثيرة تدل على ما ذكرناه ومقدمة الخبر مخرجه ايضا و
الاثم بحرف والتعقيب مخبر انه دليل الاثم يكن للاستثناء فيه فائدة

اقول هذا وجه آخر يدل على امامة امير المؤمنين يحتاج الى مزيد فكر ولذا سميت
خفية وقد اكثر اصحابنا عنها وغيرهم من المخالفين حتى اليهود والنصارى فانهم نقلوا
فضائله وقربه من النبي واختصاصه به وشدة ملازمته له وطول صحبته بحيث لم يحصل
لاحد من الصحابة الجزء اليسير من ذلك مع ان ذلك يدل على امامته لدلالته على افضليته
وتقديم المفضول قبيح على ما تقدم وقد ذكر الشيخ ره ههنا خبرين متواترين دالين
على الامامة واقتصر عليهما لكونه في هذا الباب الحديث الاول قوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والاستدلال به موقوف على امرين الاول انه اراد بالمنزلة
ههنا كل المنازل لوجهين الاول ان المفهوم من قول القائل انت عندي بمنزلة زيد
انه في كل الامور وذلك معروف مشهور الثاني انه استثنى منه ولو كان مفردا لم يجز
الاستثناء منه فلا بد وان يكون عاما الثاني ان هرون كان خليفة موسى وذلك
معلوم بالتواتر الثالث انه من جملة منازل هرون انه لو بقي بعده لكان خليفة وذلك
ظاهر لان عزله بعد ما ثبت له من المرتبة انما يكون لصدور ذنب منه وذلك مستحيل في حق الانبياء
فاذا ثبتت هذه المقدمات وجب ان يكون علي خليفة رسول الله بلا فصل الحديث الثاني
خبر الغدير وهو انه لما رجع من حجة الوداع كان سائرا في وقت الظهيرة فامر الناس بالنزول
بغدير خم وجعل الاحمال على شبه المنبر وصعد عليه وقال يا ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم

قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه ومن كنت نبيه فهذا امير
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما
دار ولفظة مولى تطلق على معان بالاشتراك ومن جملتها الاولى بالنقل عن اهل اللغة
ولقوله النار مولاكم اي اولى بكم وهو المراد ههنا لوجوه احدها ان القرائن المنقولة
في الخبر تدل عليه فانه من المستحيل ان يفعل النبي ما يفعله بالناس في ذلك الوقت ليبين ان عليا
ابن عمه او حليفه وجاره وهذه القرائن يحصل الثاني ان الصحابة فهموا ذلك حتى
قال له عمر بن الخطاب بخ بخ لك يا علي اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة والخبر
انما يكون بالامامة لا بسائر المعاني المذكورة لغيره على ما تقدم الثالث ان امير المؤمنين احتج بهذا الحديث
على الامامة في مواطن كثيرة في جمع من الصحابة ولم ينكروا عليه الرابع ان مقدمة الخبر تدل عليه وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم ثم اتى بعده بفاء التعقيب وفي ذلك نص في ان المراد بالمولى الاولى

المسألة التاسعة في تتبع اعتراضات الخصوم قال

تتبع اعتراضاتهم على الفتح بعد الامامة في الحال اشكالا انا نقول بها المراد ويحمل الكلام
على التنصيص اجمالا والنص تفصيلا لا يقتضي ان الظاهر لجاز الناس حمله على وقعة
زيد بن حارثة وهي ان القتيلة نحو من المقدمة يدفعه تدفع كل احتمال ولا يصح حمله
على وقت البعثة لان النبي مولى المتقين ولان احدا لا يثبت له الامامة
اذ ذاك الا بالنص ونحن ابطلنا اصحابنا كل الاحتمالات والامامة ظاهرة وارادة الغير
تلبيس لا يجوز على الحكيم وليس هذا كمتشابه القرآن اللطف في ذلك على التأمل
دون هذا والقدح بموت هرون قبل موسى فاسد لانه يستحيل في الحجة ولا شك انه بقي
نص وقد اثبت الاستثناء بعضه وحمله على خلافة المدينة باطل لان
غيره قد وليها ايضا في ... فيسلخ ونفخ بها الاستثناء خلافة

اقول هذه وجوه من الاعتراضات اوردها الخصوم على حديث الغدير والمنزلة قالوا ان حديث الغدير يدل

على الامامة في الحال اي انه لا تفوتني فحوة النبي له الا ان الامر لاحد غيره ولانه يحتمل ان يكون الحديث قد
خرج على سبب وهو واقعة زيد بن حارثة او على وقت البيعة ونحن نقول بموجبه اذ هو امام في تلك الحالة
وهو اولى من غيره ولان الحديث يحتمل الولاية غير الامامة وان كانت الامامة ظاهرة فان الظهور لا يثبتها
نقيض كونه مثل القرآن ولان حديث المنزلة لا يدل على الامامة فان هرون مات قبل موسى كما نعلم حاله
هل كان اماما بعده او لا ويحتمل ان يكون المراد بذلك خلافته على المدينة لا الخلافة العامة اجاب اصحابنا
عن الاول بوجوه احدها المنع من استحالة امامته في الحال ونقول انه امام وغيره اولى منا بالتصرف الثاني
احتمال السبب في اللام للعلمية عاجلا او التصرف اجلا الثالث ان الظاهر وارد على ثبوت الامامة في
الحال لكنه لكن دليل الغوية ونقول ان المراد هو الامامة بعد الرسول لا دلالة خارجة ولذلك من عم
مستبعد الحمل على واقعة زيد بن حارثة لانه قوله يحصل الا مقصود في الحديث فيه فضيلة يدفع كل احتمال
غير الامامة وهو قوله الست اولى بكم من انفسكم ثم هذا اسبات التقيب غير الامامة والحمل على وقت
البيعة باطل لان التي هو المتولي للمتقدمين باجماع اهل الحل والعقد كما يقوله الخصم لان الاحتياج
لا ثبات الامامة بالنص اذ الاقل فريقان فريق اثبت الامامة بالنص وهؤلاء يقولون بامامته
بعد رسول الله بلا فصل وفريق اثبتها بالبيعة وهؤلاء لا يقولون بالنص اذ في وقت البيعة لا تجب بها
فاحداث قول ثالث باطل لما بطل التخصيص تعين الاول والحمل على ارادة غير الامامة باطل لما بينا
من كونه سببا لحمل الامامة قطعا او لغير ذلك كالمنتسابه او نحو اللطف والمفسدة هنا
عن الثاني ان القدح بموت هرون قبل موسى لانه هرون كان خليفة موسى في حياته ويستحيل زوال
هذه الصفة في حال الحياة لانها لم تنزل جليلة لا يجوز ان يزول عنه بعد ثبوتها له فكذا امير المؤمنين
لا يجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف له ولان هرون لو عاش بعد موسى لكان خليفة لما
تقدم من كونه واليها بعد ثبوتها نفسا فاذا ثبت له من هذه المنزلة وهي الخلافة التقديرية
ثبت لامير المؤمنين حقيقة لانه عاش بعد الرسول ولان استثناء ثبوت النبوة بعده يدل على ثبوت
جميع المنازل لصحة المراد بالمنزلة هنا العموم وحمله على خلافة المدينة باطل لان غيره من

الصحابة قد وليها فلا افتخار لامير المؤمنين حينئذ بذلك مع ان الرسول ذكره في معرض
التخصيص بالاعظام وقد كان امير المؤمنين يفتخر بهذا الحديث ويبتهج به والاستثناء يقع هنا الاعم

المسألة العاشرة في نصوص دالة على امامته قال

القول في ادلة اخرى يدل على النص قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية
ولا يجوز ان يكون خطابا به للمؤمنين لاجل انه فسر الوالي لكنه لا لاجراء السابقة
دفع الخاتم معلوم بالاجماع ولا فتح بالفعل في النص لان ذلك ليس كثيرا
وقوله انت وصيي يدل عليه وقوله انت المدينة ولانه لم يعهد الى على لانه
عزل ابا بكر عن براءة يدل على انه لا يصلح للامامة ولم يذكر انه صحيحا
مذهبنا لان العصمة المشروطة تقتضي النص وقد اتفقوا على عدمه
في ابي بكر فتعين في امامنا وقدمهم بعترة الرسول لانها ليست
في امام والمعلوم في حال الامام قبلنا ادعاء العصمة في اشخاص معينين وقد
قدح اصحابنا في الاخبار بوجوه ليس هذا موضع ذكرها وكذلك في الامة الحصر

اقول هذه وجوه اخر دالة على امامة علي من طريق النص الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وتقرير الاستدلال بهذه الاية
يتوقف على مقدمات الاولى ان لفظة انما للحصر وذلك معلوم عند اهل اللغة قال الشاعر انا الذائد الحامي
الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وقال ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
والمطلوب ما قلناه ولان لفظة ان للاثبات وما للنفي حال الافراد فكذا حال التركيب لان الاصل
عدم النقل ولا يجوز توارد هما على محل واحد ولا ورود النفي على المذكور وصرف الاثبات
الى الغير بالاجماع فتعين العكس وهو المطلوب الثانية ان المراد بالولي هنا المتصرف والمستحق
الاولى وهو معلوم من اهل اللغة يقال فلان ولي المرأة وولي الطفل علي ولي الدم
لاولياء الدم لانهم اولى بالمطالبة ويقولون للسلطان ولي الخلافة وولي عهد المسلمين لانه الاولى بالقيام

في تدبيرهم وانما وجد هذا المعنى المشترك في هذه المواطن المحتملة وجب صرف اللفظ اليه صونا
عن المجاز والاشتراك وايضا فليس المراد به الله في آية المحبة والموالاة لانها عامة لقوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذه الآية مخصوصة بمن اجتمعت فيه هذه الصفات
الثاني ان المراد به هو علي ويدل عليه وجوه الاول اتفاق المسلمين على انها نزلت في علي الثاني
انها تدل على ثبوت الفضيلة لمن اجتمعت فيه ايتاء الزكوة حال الركوع ولم يتصف بذلك غير علي
لما تصدق بخاتمه في صلوته حال ركوعه بالاجماع الثالث قد بينا انها ليست عامة في حق المؤمنين
كافة والا لكان كل واحد ولي نفسه وهو محال فيكون مخصوصا ببعض المؤمنين فكان المراد بها علي ع
فان قيل كيف يصح منه ايتاء الزكوة حال الركوع والصلوة تمنع من فعل غيرها قلنا انا نقول انه ليس
من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا يجوز فعله في الصلوة الواجبة الوجه الثاني ما نقل عنه
بالتواتر من النص على علي في قوله انت وصيي وخليفتي من بعدي الثالث ان النبي ولاه المدينة
ولم يعزله عنها فثبتت ولايته بعد موته لعدم عزله بعد موته وكل من قال بثبوت
الولاية له قال بانها مخصوصة به فيكون الامام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن صالحا للامامة فتعين امامة علي
اما المقدمة الاولى فتعليلها وجوه احدها ان النبي كان بعثه ليحج بالناس وان يقرأ عليهم سورة
براءة ثم عزله عن ذلك وجعل الامر الى امير المؤمنين وقال لا يؤدي عني غير رجل مني حتى رجع ابو بكر
الى النبي الثاني انه لم يكن عالما بالاحكام الظاهرة والمسائل المشهورة التي يعرفها العوام
فكيف يصلح للرياسة العامة الدينية والدنيوية فانه سئل عن الكلالة فلم يعلم ما يقول فيها برأيي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ولم يكن يعرف ميراث الجدة الثالث ما روي عنه من
قصة خالد بن الوليد المشهورة حكم فيها بغير الحق فان خالدا قتل مالك بن نويرة وجامع امرأته
ليلة قتله ولم يحده ونهاه عمر فقال العفو فانه قتل مؤمنا فقال انه سيف من سيوف الله سله
على اعدائه مع ان الله اوجب عليه القتل والحد الرابع ما ظهر من مخالفته للنبي في تاخره عن جيش اسامة
مع ان النبي كان يكرر الامر بانفاذه حرصا عليه ومنع عمر بن الخطاب على التقدم مع القوم مع ان

واقعة اسامة من اقوى الدلائل على الامامة فانه خلف عليا عنده وانفذ ابا بكر وعمر وعثمان
مع الجيش ليتمهد الامر لعلي حيث لا يحصل له نزاع فتاخر ابو بكر عن المضي ومنع الجيش عن النفوذ
الخامس ما روي عنه من الشك في استحقاقه للامامة وهو يدل على انه ليس مستحقا وانه كان ظالما
فقد روي عنه انه قال اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال في مرضه ليتني تركت بيت فاطمة لم اكشفه
وليتني في ظلة بني ساعدة ضربت على يد احد الرجلين وكان هو الامير وكنت انا الوزير وهو يدل على
الشك في استحقاقه الامامة فقد روي انه قال عند موته ليتني سألت رسول الله هل للانصار
في هذا الامر حق وهو يدل على الشك في البيعة السادس ما روي عن الصحابة من الطعن على بيعته قال
عمر بن الخطاب كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وذلك
يدل على انه كان خطرا عظيما وقال عمر للمغيرة بن شعبة ولابي موسى الاشعري في حديث طويل
يشتمل على نقص ابي بكر كان والله احسد قريش واعقها واظلم ثم قال والهفا على ضئيل بني
تيم بن مرة لقد تقدمني ظالما وخرج الي منها آثما السابع ما روي عنه من مخالفة الشريعة
في افعاله فانه قال ان لي شيطانا يعتريني ومثل هذا لا يصلح للامامة الثامن ما ظهر عليه
من المناكير في حق فاطمة واذاها فان ابا سعيد الخدري قال لما نزل قوله تعالى وآت ذا القربى
حقه اعطى رسول الله فدك فاطمة وكذا ردها عمر بن عبد العزيز على اولادها ومنعها ابو بكر
واستشهدت امير المؤمنين وام ايمن فلم يقبل بحديث اخترعه عن قوله مع انه صدق
ازواج النبي في بيوتهن ولم يجعلها صدقة وصدقهن في تملك ذلك ولم يصدق فاطمة حتى ماتت
ساخطة عليه واوصت بالصلوة عليها ليلا ومنعت ابا بكر وعمر من الصلوة عليها وقد قال
رسول الله فاطمة بضعة مني من اذاها فقد اذاني والاخبار في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها في المقالة
الثانية في الجامع الخامس انا قد بينا وجوب عصمة الامام سواء ادعينا النص او لم ندع فصح طريقنا
لان العصمة امر باطن لا يعرفها الا الله وابو بكر غير معصوم بالاجماع فيكون النص موجها
الى امامنا فان قالوا انه معصوم من الاثم قلنا انها لا تخلو من امام معصوم

جميع الملل ادّعوا العصمة في أئمّتهم مخصوصين فذلك يدلّ على عدم خلوّ الزمان من المعصوم

المسألة الحادية عشر في إمامة باقي الأئمّة الاثني عشر قال

القول في إمامة الأحد عشر بعده نقل أصحابنا متواتراً النصّ
عليهم بأسمائهم من الرسول بما يدلّ على إمامتهم وكذلك نقلوا النصّ
من إمام على إمام وكتب الأنبياء سلام الله عليهم مشحونة بذكرهم فخبر مسروق
معروف فيهم فانّ شرائط العصمة بطل غيرهم والأمر خارج عن الأئمّة قاطبة

أقول لمّا إمامة باقي الأئمّة فهي ظاهرة بعد بيان إمامة علي عليه السلام وذلك من وجوه
أحدها النصّ المتواتر من النبي على تعيينهم ونصبهم أئمّة فقد نقل الشيعة بالتواتر
أنّ النبي قال للحسين هذا إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمّة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك
من الأخبار المتواترة الثاني أنّه تواتر النصّ على كلّ إمام من الإمام الذي قبله بنقل الشيعة بالتواتر
الثالث أنّ أسماءهم والنصّ على إمامتهم موجود في كتب الأنبياء السالفة
كالتوراة والإنجيل الرابع أنّ أخبار الخصوص مشهورة في النصّ عليهم من النبي كخبر
مسروق فقد نقل مخالفونا أنّه سأل عبد الله بن مسعود إذ يقول الناس هل عهد
إليكم نبيّكم من يكون من بعده خليفة قال إنّك لحديث السنّ وإنّ هذا شيء ما سألني عنه
أحد قبلك نعم عهد إلينا نبيّنا أن يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني إسرائيل وكذا
ما نقل عن غيره والخامس قد بيّنّا أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً والاثنا عشر غيرهم بمعصوم فلا
شيء غيرهم بإمام مع وجوب وجود الإمام فتعيّن إمامتهم وإلّا بطل بالضرورة

المسألة الثانية عشر في حكم المخالفين قال

القول في حال المخالفين دافعوا النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا ومن شيوخنا
من يفسّقهم ثمّ اختلفوا في تخليدهم وقيل بعدم التخليد ثمّ النقل إلى الجنّة
فهو قول بعض شيوخنا أو إلى الأعراف وهو قريب ومحاربوه كفرة للنصّ المتّفق عليه

في قوله حربك حربي وأحكام الكفّار تختلف كاليهودي المحارب مع اليهودي الذمّي
والمخالفون في مسائل التوحيد والعدل والوعيد وفي مسائل الإمامة فسقة
مبتدعون والمخالفون في بعض فروع الفقه مخطئون لا يوجب فسقاً له والله أعلم

أقول لمّا فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين أمّا دافعوا النصّ فقد
ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمّد فيكون ضروريّاً
جاحده كافر وحكم بعض متأخّريهم بفسقهم خاصّة ثمّ اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة
فالأكثر قالوا بتخليدهم في النار لأنّ الثواب مستحقّ بالإيمان وهو لا يتحقّق بدون
الإمامة وبعض قال بعدم الخلود وذلك إمّا بأن ينقلوا إلى الجنّة وهو قول شاذّ أو لا
يمهلوا استحسنه الشيخ لعدم كفرهم عندهم وعدم استحقاقهم الثواب لعدم المقتضي وهو
الإيمان وأمّا محاربوا أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتّفق أصحابنا على تكفيرهم لقوله حربك
حربي وأمّا الكفّار فأحكامهم مختلفة فإنّ اليهودي المحارب يجب قتله أو طلب الإسلام
منه وأمّا المخالفون في مسائل التوحيد كمسألة الرؤية مثلاً وكونه سميعاً بصيراً بالمعاني
للعلم وإثبات المعاني وما شاكل ذلك وفي مسائل العدل كالمجبّرة وفي مسائل الوعيد
كالقائلين بتخليد العاصي وفي مسائل الإمامة فإنّهم أهل بدعة وأمّا المخالفون في
الفروع كالمسائل الشرعيّة فإنّهم خاطئون غير فسقة بل إجماع فهذا آخر ما كتبناه
بحمد الله ربّ العالمين والصلوة على محمّد وآله الميامين

تمام شد كتابت اين نسخه روز يكشنبه بيست وششم محرم سنه ١٣٥٢ مطابق
سى ويكم ارديبهشت سنه ١٣١٢ وانا العبد محمد علي عبرت مصاحب نائيني



